O HOMEM DO RENASCIMENTO

AGNES HELLER

métodos

EDITORIAL PRESENÇA

O HOMEM DO RENASCIMENTO

AGNES HELLER

O HOMEM DO RENASCIMENTO

EDITORIAL PRESENÇA

Capa: pormenor de *Encontro de Dante e Beatriz*, de Henry Holiday (Séc. XIX)

Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira

Revisão de texto de Wanda Ramos

AGRADECIMENTOS

*Pelo auxílio que me prestaram ao escrever
este livro, manifesto a minha gratidão
ao falecido Georg Lukács, assim como a
Ferenc Fehér, György Márkus, Mihály Vajda
e Dénes Zoltai.*

A.H.

INTRODUÇÃO

TERÁ HAVIDO UM «IDEAL RENASCENTISTA DO HOMEM»?

A consciência de que o homem é um ser histórico constitui um produto do desenvolvimento burguês; a condição da realização do homem é a negação da existência burguesa. Durante a Antiguidade prevaleceu um conceito estático do homem; as suas potencialidades eram limitadas tanto na vida social como na individual. O seu ideal apresentava limites concretos, em vez de constituir uma projecção subjectiva de desejos e objectivos a atingir. A ideologia cristã medieva dissolveu estes limites. Tanto a perfectibilidade como a perversão podem constituir um processo ilimitado, pelo menos no sentido terreno de limites; o início e o final do processo são no entanto fixados pela transcendência do início e do fim, pelo pecado original e o Juízo Final.

Com o Renascimento surge um conceito dinâmico do homem. O indivíduo passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal, tal como a sociedade adquire também a sua história de desenvolvimento. A identidade contraditória do indivíduo e da sociedade surge em todas as categorias fundamentais. A relação entre o indivíduo e a situação torna-se fluida; o passado, o presente e o futuro transformam-se em criações humanas. Esta «humanidade», no entanto, constitui um conceito generalizado, homogéneo. É neste momento que a «liberdade» e a «fraternidade» nascem como categorias ontológicas imanentes. O tempo e o espaço humanizam-se e o infinito transforma-se numa realidade social. Mas por muito dinâmico que o homem possa ser na sua interacção com a história, antropologicamente ainda é eterno, genérico e homogéneo. O homem cria o mundo, mas não recria a humanidade; a história, a «situação», mantém-se externa a ele. O conceito de homem não supera a noção de *corsi* e *ricorsi*, o movimento cíclico não se transforma numa espiral. Em certo sentido, através da sua análise concreta da psique e do comportamento humanos, os séculos XVII e XVIII alargam a investigação do homem, apesar da aparente regressão da concepção histórica da humanidade, tornando possível uma verdadeira antropologia histórica e a noção da autocriação do homem. De Hobbes a Rousseau, o *passado da humanidade* transforma-se — num plano superior — em história. Depois da Revolução Francesa, o próprio presente — em figuras tão importantes como Hegel e Balzac — se transforma também em história. Finalmente, com Marx e a negação da sociedade burguesa, é o próprio futuro que surge como história.

O conceito de «Renascimento» significa um processo social total, estendendo-se da esfera social e económica onde a estrutura básica da sociedade foi afectada até ao domínio da cultura, envolvendo a vida de todos os dias e as maneiras de pensar, as práticas morais e os ideais éticos quotidianos, as formas de consciência religiosa, a arte e a ciência. Só podemos de facto falar de Renascimento quando todos estes aspectos surgem ligados e, num mesmo período, fundamentados em certas

alterações da estrutura social e económica: em Itália, Inglaterra e França e, em parte, na Holanda. A corrente de pensamento renascentista que habitualmente é designada por «humanismo» apenas é de facto um (ou vários) dos reflexos ideológicos do Renascimento, sob uma forma ética e académica, separável da estrutura social e das realidades da vida quotidiana e, portanto, capaz de possuir uma relativa vida própria e de se desenvolver em países onde o Renascimento, enquanto fenómeno social total, nunca existiu. Mas nesses países manteve-se necessariamente desenraizada, apenas ganhando aderentes nas camadas superiores da vida social (pelo menos entre a aristocracia política e intelectual) e isolando-se rapidamente. Foi assim que na Alemanha a Reforma substituiu o humanismo. Foi assim que na Hungria a precoce monarquia absoluta de Matthias Corvinus — cujos fundamentos tinham sido lançados pelo pai, János Hunyadi, o maior dos *condottieri* — desapareceu praticamente sem deixar vestígios.

O Renascimento constituiu a primeira onda do adiado processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Engels designou-o correctamente por «revolução». Nesse processo de transformação foi abalada toda uma estrutura económica e social, todo um sistema de valores e maneiras de viver. Tudo se tornou fluido; sucederam-se levantamentos sociais com uma rapidez incrível, os indivíduos situados «mais alto» e «mais baixo» na hierarquia social mudaram rapidamente de lugar. Nestas erupções e rápidas reviravoltas da sorte pode observar-se o processo de desenvolvimento social abrindo-se em toda a sua pluralidade; tratarei alguns dos seus problemas concretos mais tarde, num capítulo separado. Em todos os casos, o Renascimento surge entre dois sistemas sociais e económicos mais estáveis; entre o feudalismo, por um lado, e um estado de equilíbrio entre as forças feudais e burguesas, por outro. E deste ponto de vista não tem grande interesse o tempo durante o qual esse equilíbrio se manteve em diferentes países (e que variou bastante). As sociedades que a precederam e a ela se seguiram constituíram sociedades igualmente fechadas (se bem que fechadas de maneiras diferentes) em comparação com a sociedade renascentista, da qual o Henrique VII de Shakespeare disse tão significativamente que

> A verdadeira esperança é ágil, e voa com as asas da andorinha;
> Dos reis faz deuses, e das criaturas medíocres, reis.

Mas o Renascimento constituiu um tipo de revolução social e económica em cuja fase final as revoluções individuais abortaram, acabando por se encontrar num impasse. Os acontecimentos em Itália, em Espanha e em parte na Holanda, conduziram de facto a um beco sem saída: ao amanhecer não se sucedeu o dia. Mas mesmo onde surgiu o dia — como em Inglaterra, pátria do processo clássico do desenvolvimento histórico — este «dia» acabou por ser muito mais problemático e contraditório do que parecera sob a luz rosada do amanhecer. Poderia dizer que os pensadores do Renascimento já reconheceram este facto. Consideremos como exemplo Thomas More: na primeira parte da sua *Utopia*, como é geralmente conhecido, é claramente revelado o mundo inumano da acumulação primitiva de capital. Mas a luz crua aí projectada sobre as contradições sociais ainda ilumina apenas «anomalias». Esse mesmo Thomas More transformou-se de boa vontade em Chanceler do Reino na corte de Henrique VIII, pois acreditava sinceramente que o governante tomaria medidas no sentido de liquidar essas contradições; como um verdadeiro «Príncipe cristão» criaria uma sociedade tão justa quanto fosse possível para o estado então existente da «natureza humana». E Erasmo, amigo de More (escrevendo em 1517, quando Lutero já preparava as suas teses em Vitemberga), expôs as suas previsões de paz perpétua e de nobre existência futura da grande família que seria constituída por uma humanidade cristã humanista e

tolerante. Se compararmos o crítico More com o crítico Swift, as diferenças entre as épocas de ambos tornar-se-ão claras para nós, mesmo nessa Inglaterra cujo desenvolvimento (juntamente com o de França) constituiu o único caminho viável de entre os vários oferecidos pelo Renascimento.

O Renascimento foi a aurora do capitalismo. As maneiras de viver dos homens do Renascimento e, portanto, o desenvolvimento do conceito renascentista do homem, tinham as suas raízes no processo através do qual os primórdios do capitalismo destruíram a relação *natural* entre o indivíduo e a comunidade, dissolveram os elos *naturais* que ligavam o homem à sua família, à sua situação social e ao seu lugar previamente definido na sociedade, e abalaram toda a hierarquia e estabilidade, tornando as relações sociais fluidas tanto no que se refere ao arranjo das classes e dos estratos sociais como ao lugar dos indivíduos neles. Nos *Grundrisse*, Marx comparou da seguinte maneira a «comunidade natural» e os indivíduos que a ela pertenciam com o tipo de indivíduos característico do desenvolvimento capitalista:

> [...] a propriedade dos meios de produção corresponde a uma forma determinada e limitada da comunidade, e portanto de indivíduos que possuem faculdades e um desenvolvimento tão estritos como a comunidade que formam. Mas este pressuposto é, por sua vez, o resultado de uma fase histórica limitada da evolução das forças produtivas, tanto da riqueza como da maneira de a criar.
>
> O objectivo desta comunidade e destes indivíduos, assim como a condição da produção, é a *reprodução desses meios específicos de produção* e destes indivíduos, tanto isoladamente como no seio das estruturas e das relações sociais que os determinam e de que constituem os suportes vivos. O capital supõe a *produção da riqueza* como tal, ou seja o desenvolvimento universal das forças produtivas e a subversão incessante da sua própria base [...]. O resultado disto é que o capital tende a criar essa base que contém potencialmente o desenvolvimento universal das forças produtivas e da riqueza [...]. Esta base contém a possibilidade do desenvolvimento universal do indivíduo. O desenvolvimento real dos indivíduos a partir desta base, na qual são constantemente abolidas todas as *barreiras*, leva-os a adquirir consciência de que nenhum *limite é sagrado*.
>
> [...] Ele [o indivíduo] torna-se assim capaz de apreender a sua própria história como um *processo* e de conceber de maneira científica a natureza com a qual forma verdadeiramente um todo (o que lhe permite dominá-la na prática).(1)

Nas sociedades em que ainda existe a comunidade, o objecto do trabalho de um homem não lhe surge como um produto do trabalho, antes parecendo «dado naturalmente» *(findet sich vor als Natur)*; é uma condição da sua existência, algo que lhe pertence do mesmo modo que os seus órgãos dos sentidos ou a sua pele. O facto de «o homem ser um membro da comunidade» é para ele «uma realidade dada naturalmente». A sua relação com a comunidade é idêntica à sua relação com a «existência definida». Sair dos limites da comunidade dada equivale à destruição, e só será possível qualquer tipo de desenvolvimento dentro deste âmbito circunscrito, impossível de transcender. Com o desenvolvimento do capitalismo, à medida que a produção de riqueza se transforma na meta a atingir, todas as

---

(1) Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, tradução de Martin Nicolaus, Nova Iorque, Random House, 1973, págs. 541-2 (sublinhados no original).

características sociais previamente existentes podem tornar-se e tornam-se restritivas, e o homem «não deseja continuar a ser aquilo em que se transformou, antes vivendo num processo constante de devir». A vida na comunidade dá «satisfação de um ponto de vista limitado, enquanto a [vida] moderna não produz satisfação; ou, quando parece satisfeita consigo própria, é *vulgar*»(1). No processo interminável da produção «a necessidade natural na sua forma directa desaparece, porque uma necessidade historicamente criada se substituiu à natural» (2).

As análises de Marx mostram sucintamente a maneira como, paralelamente ao desenvolvimento das forças de produção burguesas, a estrutura social e o indivíduo nela inserido se tornaram *dinâmicos*. Segundo um ingénuo lugar-comum que ainda hoje se encontra entre os académicos, os habitantes da Itália entraram em contacto, através das suas viagens, com o luxo do Oriente e um pouco mais tarde com a cultura da Antiguidade, e ao compará-los com a sua própria condição ficaram insatisfeitos com esta; assim, surgiram novas ideias devidas à influência da Antiguidade, as quais no decurso do seu desenvolvimento entraram em conflito com o sistema feudal, a ideologia da igreja, etc. Mas de facto nada disto aconteceu. As primeiras formas das forças produtivas capitalistas e das relações sociais burguesas surgiram a partir do desenvolvimento *imanente* do feudalismo; à medida que gradualmente corroíam e dissolviam este último, os homens encontraram-se muito simplesmente numa nova situação, em que *eram forçados* a actuar, sentir e pensar sobre o mundo e sobre si próprios de maneira diferente da habitual nas comunidades dadas naturalmente características do sistema dos domínios senhoriais. O novo modo de comportamento e a nova maneira de viver, em evolução, produziram a sua própria ideologia, encontrando-a em parte nas ideias da antiguidade mas, como se verá mais tarde pormenorizadamente, *numa parte pelo menos equivalente* em certas tendências do Cristianismo. Não se tratou de uma «renovação» da antiguidade porque, no que respeita à relação entre o indivíduo e a sociedade, havia mais em comum (como se torna claro na análise de Marx) entre a pólis grega e o sistema medieval do que entre aquela e a estrutura social da era do Renascimento. Em algumas das suas formas a ideologia da Antiguidade mostrou de facto ser importante, de diferentes modos, para a ideologia do Renascimento, mas como veremos funcionou mais como um depósito de pensamento passível de transformação à medida dos desejos do que como um modelo a imitar. Posso citar, como exemplos ao acaso, duas categorias como a «liberdade» e a «igualdade». Em Itália — e em Florença em particular já no século XIII — a «liberdade» e a «igualdade» eram palavras de ordem políticas; primeiro eram palavras de ordem da alta burguesia contra a nobreza fundiária, depois da pequena e média burguesias contra a *haute bourgeoisie* e, finalmente, do povo contra toda a burguesia. Os representantes da «liberdade» depressa descobriram a roupagem da antiguidade (basta-nos pensar em Cola di Rienzo), e Bruto cedo se tornou o ideal da liberdade. Mas, em conteúdo, esta liberdade pouco tinha em comum com a liberdade tal como Bruto a entendia, como se depreende do seu emparelhamento nada acidental com a «igualdade». O conceito de «igualdade» era desconhecido da antiguidade. Engels tinha razão ao observar que esta noção só apareceu no Cristianismo, enquanto conceito de igualdade perante Deus. A liberdade, enquanto igualdade, é uma combinação de dois conceitos que aparece numa época em que a produção de mercadorias se está a generalizar; até na sua estrutura indica que também aqui a antiguidade apenas constituiu uma tradição herdada e livremente interpretada.

---

(1) *Ibid.*, pág. 488 (sublinhados no original).
(2) *Ibid.*, pág. 325.

A comparação entre Atenas e Florença fornece-nos a mais significativa prova das diferenças existentes entre as condições antigas e as do Renascimento, como Marx as apresentou. Escolhi estas duas cidades-estado porque existiam muitas semelhanças entre elas, e nem todas apenas aparentes. Na respectiva época e quando comparadas a outras cidades-estado, ambas estavam desenvolvidas industrialmente: os ofícios e a manufactura em pequena escala constituíam a base da sua actividade comercial, tendo o transporte de mercadorias (tão importante na antiga Jónia e na Veneza renascentista) uma importância menor. Eram ainda semelhantes na turbulência das respectivas histórias: as suas melhores épocas foram marcadas por violentos e constantes conflitos de classe. Ambas tendiam para a democracia, inclinando-se até para a democracia directa da pólis. Ambas começaram a decair quando se encontravam em pleno auge e apresentavam condições de expansão económica e social. Finalmente, mas não menos importante, as suas culturas durante as épocas de grandeza eram culturas modelares, culturas clássicas. Como é evidente, estas semelhanças não decorrem do acto fortuito de as colocar lado a lado. A democracia directa da pólis, surgindo a um nível relativamente alto da cultura técnica, constituía a condição prévia e o fundamento de uma cultura geral modelar e universal.

Se lançarmos um olhar sobre estas duas cidades-estado do ponto de vista privilegiado do futuro, toda esta imagem é modificada. Ambas as cidades caíram; ou seja, deixaram de existir como cidades-estado independentes. Mas a queda de Atenas constituiu mais do que a simples destruição da sua existência como cidade-estado independente; quase equivaleu à expressão simbólica de uma tendência mais geral. Com Atenas todo o mundo grego caiu (se bem que todo o processo tenha demorado séculos) e, com ele, o *modo de produção* em que se fundamentara a grandeza de Atenas. A cidade-estado ateniense tinha esgotado as últimas possibilidades do *seu próprio modo de produção*. Nela — remetendo para a análise de Marx — a comunidade urbana transformara-se num *limite* cuja dissolução era sinónima da dissolução do seu modo de produção. No caso de Florença, por outro lado, a situação era radicalmente diferente. O modo de produção em que se fundamentava não desapareceu com a queda da cidade renascentista, mas sim o contrário: a cidade caiu porque um novo modo de produção se mostrava incapaz de superar o âmbito da cidade-estado e se mantinha nos seus limites, mesmo se para a produção moderna, burguesa, estes não constituíam simples fronteiras *(Grenzen)* mas verdadeiros limites ou barreiras *(Schranke)*. Logo no início do século XVI pensadores como Maquiavel e Miguel Ângelo reconheceram este facto, para referir dois indivíduos de carácter bastante diferente. E mesmo nessa época sabiam que a única maneira de preservar e difundir a cultura florentina consistia em pôr fim à cidade-estado e criar uma *Itália unificada.* Ambos depositaram as suas esperanças nesses dois malogrados Medici, Lorenzo II, a quem Maquiavel dedicou o seu *Príncipe,* e Giuliano II, para o qual Miguel Ângelo desenhou o túmulo onde o futuro de Florença seria enterrado. Mas — ao contrário de Atenas — o modo de produção em que a cidade-estado florentina assentava não desapareceu com Florença; continuou a desenvolver-se naqueles países onde a monarquia absoluta ajudou a destruir as barreiras que se levantavam à produção burguesa.

Observemos porém brevemente as cidades de Atenas e Florença nas suas épocas mais florescentes. Disse já que ambas eram democracias. Mas, como se sabe, em Atenas existia uma autêntica democracia, baseada numa verdadeira instituição de escravatura, enquanto a democracia florentina se caracterizava pelo facto de, por um lado, ser ainda uma democracia *directa* e, por outro, ser já uma democracia *formal.* Brumi, na sua *Oratio in funere Johannis Strozzae* (1426), declarou a existência da igualdade perante a lei e do direito igual aos cargos oficiais.

Formalmente, esta igualdade estendia-se ao *popolo minuto* e *sottoposti* assim como ao *popolo grasso*, tanto à pequena burguesia e trabalhadores como à grande burguesia. Mas *de facto* só a grande e a média burguesia exerciam cargos. Daqui decorre o paradoxo de na sua idade dourada a cultura de Florença, que proclamava o princípio da igualdade, ser *mais aristocrática* do que a cultura ateniense no seu auge. Referi já que tanto Atenas como Florença se distinguiam pela crueza das suas lutas de classe. Mas na Atenas do período clássico o conflito de classes era visto, em última instância, como um *fenómeno negativo*; o objectivo dos seus governantes consistia em porem fim às lutas de classes (o que evidentemente também aí não era possível), enquanto os seus filósofos procuravam uma forma «boa» ou ideal de sociedade, na qual o conflito de classes pudesse ter um fim ou ser pelo menos reduzido a um mínimo. Mas em Florença a atitude dos pensadores e das figuras políticas relativamente à luta de classes estava longe de ser tão inequívoca. Também aqui existiam, evidentemente, aqueles que viam essa luta como um fenómeno puramente negativo, mas eram ultrapassados em número e em importância por aqueles que pensavam encontrar na luta de classes um fermento útil na sociedade e que tanto na teoria como na prática a *encorajavam*. Deste ponto de vista, não existe diferença de princípio entre o entusiasmo de Petrarca por Cola di Rienzo e o entusiasmo de Pico della Mirandola, Miguel Ângelo ou Maquiavel por Savonarola. Ainda aqui, as razões são claras. Acima de tudo, uma proporção considerável das lutas de classes em Atenas realizaram-se *no interior* de uma única classe, enquanto as cidades-estado italianas do Renascimento se caracterizavam por uma *pluralidade de classes dirigentes*. O conflito, velho de séculos, entre os Guelfos e os Gibelinos, em Florença, não se deveu à mesma razão que o conflito entre os aristocratas e os democratas atenienses, ou seja, a simples partilha do poder político; foi conduzido tendo primariamente em vista a vitória de diferentes formas económicas (isto não deve evidentemente levar-nos a menosprezar o papel das lutas pelo poder político entre os vários estratos de uma mesma classe). A luta de classes, que na antiguidade dissolvera de facto a comunidade, foi para o capitalismo do baixo Renascimento uma fonte de agitação na economia e na sociedade. Os filósofos e os ideólogos que no primeiro caso a atacaram e no segundo a defenderam estavam apenas a dar expressão a um estado de coisas real — entre outras, a diferença que existia (voltando novamente ao ponto de partida de Marx) entre a vida da comunidade como «fronteira» ou «linha divisória» e como «limite» ou «barreira».

A minha comparação entre Atenas e Florença constituiu apenas um exemplo concebido para apresentar o novo carácter das relações económicas e sociais do Renascimento. A riqueza como objectivo, a produção pela produção, a produção como um *processo interminável* dissolvendo e transformando constantemente as coisas e, portanto, a dissolução de todas as comunidades dadas naturalmente: *todos os imperativos que a nova situação apresentou aos homens* conduziram ao desenvolvimento de novos tipos de homens e, consequentemente, a um novo conceito de homem, diferente tanto do antigo como do medieval: *o do homem como ser dinâmico.*

O conceito de homem dinâmico é um conceito *indefinível*. Pode ser resumido dizendo-se que *todas* as concepções das relações humanas se tornaram dinâmicas. As concepções de valor deslocam-se; o infinito (infinidade do espaço, do tempo e do conhecimento) transforma-se não apenas num objecto de especulação mas também numa experiência imediata, uma componente da acção e do comportamento; a perfeição deixa de constituir uma forma absoluta, pois quando tudo está em transformação só pode existir uma constante procura da perfeição, mas não a perfeição absoluta no sentido do antigo *kalokagathia* ou santidade cristã. Como Max Dvořak escreveu penetrantemente acerca da arte do período, o «cânone

da perfeição não era uma norma permanente, como na Antiguidade, mas acrescentava-se a uma vontade subjectiva assumindo a forma de um estádio mais ou menos transitório no processo geral de desenvolvimento, praticamente já superado no momento em que era atingido»(1). O mesmo dinamismo caracterizou a relação entre o homem e a sociedade. A escolha do destino de cada um é sinónimo, num sentido social, da existência de *possibilidades infinitas* (a um dado nível de desenvolvimento social, como é óbvio). A consciência dos membros das várias classes concorda evidentemente mais ou menos com as respectivas consciências de classe. Mas a vida e a consciência de cada classe estava a transformar-se rapidamente e, além disso, o indivíduo podia, enquanto indivíduo, elevar-se acima da sua classe, dado que agora pertencia a uma classe em consequência do seu lugar no processo produtivo e não devido ao seu nascimento. O destino passou portanto a depender mais «daquilo que realizei e daquilo que fiz de mim»; transformou-se numa simples questão de apreender correctamente o dinamismo da sociedade. Dado que o destino do homem adquiria forma no seio do *movimento geral* da sociedade, era aí que a relação entre o indivíduo e essa sociedade emergia — como a relação de um indivíduo. A resposta à pergunta «Como posso viver e ter êxito dentro deste movimento da sociedade?» transformou-se gradualmente numa questão *individual*; as convenções não podiam servir de base para intuir a tendência do movimento social, dado que esta intuição era em si própria oposta à convenção e, por outro lado, a rotina burguesa também ainda não se tinha desenvolvido. E foi precisamente o aparecimento de uma relação individual com a sociedade, a escolha do seu próprio destino por cada indivíduo, que tornou necessários uma perspectiva, um sentido dos valores e um modo de comportamento cada vez mais individualistas — numa palavra, aquilo a que chamamos, com um excesso de simplificação, o «individualismo do Renascimento», se bem que este pouco tivesse em comum com o individualismo da sociedade burguesa amadurecida. Seria talvez melhor falar do culto do «homem que se faz a si próprio», esclarecendo porém que aquilo que um homem fazia de si próprio não era completamente sinónimo de posse de poder ou de dinheiro (se bem que de facto muitas vezes o fosse), na medida em que o aspecto essencial consistia em *avaliar até que ponto deixara a sua marca no mundo*. O primeiro símbolo deste tipo de homem que se faz a si próprio é a estátua equestre de Gattamelata construída diante da basílica de Pádua. Assim, o indivíduo começou a modelar o seu próprio destino, e não apenas num sentido ético; a dialéctica do homem e do destino transformou-se na categoria central de um conceito dinâmico do homem.

O desenvolvimento de uma forma de produção que tinha como objectivo adquirir riqueza, e a dissolução do sistema e dos estados feudais, deram origem a outra categoria central deste conceito dinâmico do homem: a da sua versatilidade ou carácter multifacetado. Foi a isto que Marx chamou a saída do «estado de limitação» *(Borniertheit)*. Muitas vezes interpretou-o como devendo-se ao facto de o homem ainda não estar ligado à divisão do trabalho, como fez Engels nos seus escritos sobre o Renascimento. Mas isto só é verdadeiro quando comparamos o Renascimento com o desenvolvimento ulterior da sociedade burguesa; não o é se o compararmos com a Antiguidade. Péricles estava muito menos sujeito à divisão de trabalho do que Lorenzo de Medici; o burguês florentino, que dedicou a maior parte da sua vida às suas especulações financeiras e oficinas de manufactura, estava muito mais preso à divisão do trabalho do que o cidadão da pólis ateniense, e o artífice florentino, trabalhando arduamente do amanhecer ao crepúsculo na sua oficina, tinha muito menos possibilidades de se preocupar com a

---

(1) Max Dvořak, *Geschichte der italienischen Kunst*, Munique, Pieper, 1927, I, pág. 191.

filosofia do que o ateniense não proprietário. É certo que durante o Renascimento existia um maior número de homens cultos do que nas últimas fases do desenvolvimento burguês; as próprias artes e ciências encontravam-se então menos diferenciadas. O afastamento entre a vida pública e privada apenas começava, se bem que seja verdade que no último século do Renascimento se desenvolveu rapidamente. Quando Marx falou de carácter «multifacetado», no entanto, não era fundamentalmente este o tipo de versatilidade que tinha presente. A versatilidade do homem do Renascimento decorria de dois factores: o aparecimento da produção burguesa e o seu nível ainda relativamente baixo. Foi ao primeiro aspecto que Marx deu uma maior ênfase. Para ele, o carácter multifacetado significa essencialmente o fim da *unilateralidade feudal*. Neste sentido, a vida do nobre terratenente era unilateral, apesar de alguns deles simultaneamente cantarem e esgrimirem, escreverem versos e andarem a cavalo, e até filosofarem. Os primórdios da versatilidade encontram-se, de acordo com Marx, na expansão da produção, no facto de se tornar universal, no desenvolvimento geral das forças produtivas, na «possibilidade do desenvolvimento universal do homem» e, conjuntamente com todos estes aspectos, no crescimento e expansão intermináveis das necessidades como *necessidades sociais*. Com o progresso da produção burguesa o homem universalizou-se, se bem que esta universalização tenha ocorrido sob formas cada vez mais alienadas. Durante o Renascimento, este processo de alienação apenas começava, mas o mesmo acontecia com o próprio aparecimento da universalidade. O Renascimento foi o ponto de partida para o desenvolvimento da versatilidade, tal como foi o *ponto de partida* da produção burguesa e da sociedade burguesa, mas a sua sociedade e modo de produção *não eram ainda* a própria sociedade e o próprio modo de produção burgueses. A antiga versatilidade ateniense atingiu a sua forma mais global ao nível mais desenvolvido de um dado modo de produção; praticamente a versatilidade social e a individual foram coincidentes. A versatilidade *individual* do Renascimento era muito mais ambígua. Foi o aparecimento das primeiras formas de produção burguesa que a tornaram possível, formas essas que viriam a criar ao longo dos séculos uma inconcebível riqueza de *versatilidade social*. É certo que devido à extensão da divisão de trabalho e da alienação seriam impossíveis certas formas de versatilidade individual; assim, os desenvolvimentos do Renascimento podem de facto ser vistos como um modelo dessa versatilidade, se bem que com muitas reservas. Com efeito, apesar de o carácter multifacetado do indivíduo e da sociedade se apresentarem aqui lado-a-lado, tal como na antiga pólis, assentavam em fundamentos sociais que, ao contrário dos da antiguidade, conduziam a uma clivagem entre ambos; e, finalmente, e não menos importante, o desenvolvimento da produção burguesa viria a criar muito maiores possibilidades de *versatilidade individual* do que se poderia imaginar durante o Renascimento. Devemos portanto concluir que a versatilidade do Renascimento e o conceito que dela tinha eram em si próprios *dinâmicos*, ao contrário do que acontecera nas suas variantes antigas, e continham pesadas contradições objectivas. Precisamente devido ao estado da produção burguesa, ainda por desenvolver, e à íntima relação entre o carácter multifacetado da sociedade e o do indivíduo, a versatilidade renascentista poderia evoluir tanto para trás como para a frente, em direcção a uma refeudalização, ao beco sem saída de uma restauração parcial da unilateralidade do sistema dos estados sociais. Na análise concreta do conceito de versatilidade, encontraremos muitas vezes estas perspectivas de percurso «para trás» e «para a frente».

Um lugar-comum corrente nas discussões sobre o Renascimento consiste em afirmar que, nessa época, «o homem se transformou no centro de interesse». Mas seria igualmente verdadeiro dizer que a natureza se transformou no centro do pensamento. No entanto, o problema não reside de facto aqui, mas sim na pergunta: como interpretou o Renascimento a relação entre a natureza e o homem (ou

a sociedade)? Em primeiro lugar, a noção de que o homem pode «conquistar» alguma coisa à natureza, criando uma «segunda» natureza a partir da primeira, data do Renascimento. O reconhecimento da «conquista da natureza» é paralelo à descoberta do conceito de «humanidade», que por sua vez é inseparável da ideia de *desenvolvimento* da humanidade. A categoria de humanidade, como veremos, aparece sob uma luz antropológica e sociofilosófica geral. No entanto, o conceito de desenvolvimento da humanidade surge primeiro num contexto concreto, ligado à «conquista da natureza». Edgar Zilsel, no seu estudo sobre a concepção renascentista de cooperação técnica e de desenvolvimento técnico, vê muito justamente em Bacon o mais significativo formulador desta tendência [1]. Todas estas influências actuaram no sentido de transformar radicalmente a ontologia da natureza, assim como a relação entre a ontologia e a teoria do conhecimento. A natureza surgiu como um objecto possuindo as suas próprias leis (não interessa, do nosso ponto de vista, se a maior parte dessas leis foram entendidas de forma antropomórfica), passando a aquisição de conhecimentos sobre a natureza a constituir o dever contínuo da mente humana. Deu-se um peso igual à *mente humana* e ao *carácter contínuo* do processo. A ênfase dada à mente implicava o facto de os resultados do conhecimento *de modo nenhum serem dependentes do comportamento ético,* ao mesmo tempo que o peso atribuído à continuidade separava o processo de conhecimento da lógica; neste sentido, surgiram tentativas, como a de Ramus, de transformar a estrutura da lógica de modo a adaptá-la aos requisitos categoriais desse processo. O esforço de Ramus, apesar do interesse que apresenta, mostrou ser um beco sem saída; a verdadeira via de desenvolvimento exigia o total divórcio de ambos. O sujeito-homem ou humanidade — encontrava-se agora face a face com uma natureza que possuía as suas próprias leis; aprender a conhecer esta natureza, intensiva e extensivamente, transformou-se numa tarefa infinita. Foi Nicolau de Cusa quem primeiro formulou ambas estas tendências — o divórcio entre o processo de conhecimento e a ética e a lógica, com base numa concepção de uma natureza infinita actuando devido a uma necessidade própria — na sua concepção de uma «*docta ignorantia*».

Tudo o que disse sobre um conceito dinâmico do homem implica a noção de *imanência.* A incidência na vida terrestre não surgiu separadamente na vida e pensamento do Renascimento; a secularização neste sentido não pode ser considerada como um capítulo especial do desenvolvimento renascentista. Com a dissolução do sistema corporativo dos estados, a estrutura social em que se baseava a visão do mundo de Tomás de Aquino também desapareceu objectivamente (se bem que, cabe acrescentar, no seu próprio país Aquino nunca se tenha popularizado, precisamente devido ao seu desenvolvimento burguês bastante precoce); novas maneiras de viver, entre elas o culto do homem que se faz a si próprio, produziram um tipo de iniciativa individual e de independência de juízo e desejo que invalidaram qualquer tipo de dogma. Mas aqui devo acrescentar (discutirei isto adiante em mais pormenor) que o aparecimento de um interesse pelas coisas deste mundo não implicou a irreligiosidade. O ateísmo aberto foi bastante raro durante o Renascimento. O declínio de uma tradição ideológica com muitos anos de existência é sempre um processo extremamente demorado, e durante o Renascimento o interesse prático pelas coisas deste mundo não entrava em conflito com a sobrevivência das ideias religiosas. Mas a religião do Renascimento era caracterizada pela desintegração do dogma: a religião diversificou-se e passou a apresentar muitas

---

(1) Edgar Zilsel, «The Genesis of the concept of scientific progress», em Philip Wiener e Aaron Noland (organizadores), *Roots of scientific thought,* Nova Iorque, Basic Books, 1957.

tonalidades, como que indicando o facto de a crença ser agora menos estrita, ser «livre» e poder ser escolhida livremente.

Em algumas concepções filosóficas, o Renascimento foi excessivamente comparado ao Iluminismo, com o fundamento de a ideologia de ambas as eras ter um carácter *polémico*. Esta ênfase do aspecto polémico transforma-as de facto em períodos aparentados, dado que em ambos os casos uma ideologia revolucionária expressiva das novas relações sociais veio combater a antiga; mas a relação entre o Iluminismo e o Renascimento é a relação entre a última batalha e a primeira, sendo portanto ambas conduzidas com armas completamente diferentes. Socialmente, o curso do Renascimento poderia igualmente ter sido um retrocesso em direcção a uma refeudalização; os desenvolvimentos poderiam ter-se congelado, dado que o processo de reprodução constante da sociedade burguesa ainda não se iniciara. Mas já não podia verificar-se qualquer recuo dos fundamentos sociais em que o Iluminismo assentava (e o problema da reacção política não alterava de modo algum esta situação). A ideologia do Renascimento era já uma ideologia burguesa, pois nasceu a partir dos primórdios da produção burguesa, *mas estava longe de se transformar na ideologia consciente de toda a burguesia;* mais ainda, deixou os estratos plebeus praticamente intactos, enquanto, simultaneamente, lançava raízes e se desenvolvia entre a nobreza. O Iluminismo, pelo contrário, constituiu uma ideologia burguesa *universal;* as diferenças entre os vários estratos da burguesia eram expressas pelas diferenças *no inferior* da ideologia do Iluminismo (basta-nos pensar no tipo de polarização existente entre as alas de Rousseau e de Holbach). O absolutismo do baixo Renascimento estava ligado por uma relação social real e sincera à ideologia do Renascimento, enquanto a relação entre o absolutismo tardio, esclarecido, e o Iluminismo era ambígua. Uma outra razão da grande diversidade de conteúdo das polémicas (na prática quase impossível de distinguir da anterior) foi o desenvolvimento que a ciência sofrera entre os dois períodos — o progresso desde Galileu a Newton, o aparecimento dos problemas do método, o avanço da análise *clare et distincte* em filosofia, etc. O ponto de vista da imanência já não podia ser reconciliado com uma ideologia religiosa. A polémica era agora conduzida contra o feudalismo e a religião simultaneamente, quer sob uma forma abertamente ateia como em Helvétius e Diderot, quer convertendo a religião numa necessidade religiosa e portanto despindo-a das suas pretensões ideológicas, como no caso de Rousseau. É certo que nenhuma linha histórica estrita divide as duas ideologias: existe já muito de Iluminismo em Hobbes, por exemplo, enquanto Goethe ainda travava, em muitos aspectos, as batalhas retardadas da ideologia renascentista, como na sua polémica contra Newton sobre a teoria da cor (1) ou a sua renovação da lenda de Fausto. Para ilustrar a diferença, cito um outro exemplo: a atitude para com a razão. Para o Iluminismo, razão era sinónimo de luz ou esclarecimento, o que era já uma herança de Espinosa e Descartes. Mas durante o Renascimento a razão era ainda um poder carregado de contradições, em especial éticas, muitas vezes até em pacto aberto com o diabo. Basta-nos comparar a alegoria da caverna de Leonardo com a alegoria da vela de Diderot, para sentir esta diferença. Para Leonardo, a razão é simbolizada pela curiosidade impaciente que leva o homem a abandonar a clara luz do dia para tactear na escuridão desconhecida e misteriosa da caverna; para Diderot, trata-se de uma vela que ilumina a escuridão da floresta (mesmo que apenas, nesta fase precoce, com uma luz vacilante).

No que se refere à religião, portanto, o dinamismo do Renascimento encontra

---

(1) Isto ainda é verdade, apesar de a teoria da cor de Goethe se ter transformado mais tarde no ponto de partida de desenvolvimentos futuros.

a sua expressão no carácter variegado daquela e no facto de qualquer um poder escolher a sua própria religião. E aqui devo acrescentar que, como seria de esperar, o idealismo e o materialismo ainda não se tinham diferenciado no Renascimento ou, por outras palavras, os primeiros passos nessa direcção apenas foram dados no final deste período.

Devo agora perguntar: existe um ideal renascentista único do homem? A existência de um conceito comum do homem como ser dinâmico implica a existência de um ideal comum de homem?

Durante a Antiguidade o ideal de homem *coincidia* essencialmente com o conceito de homem; toda a antiguidade — excepto Roma no período da sua decadência — possuía então um ideal e um conceito unitários de homem. Quando Sócrates disse que o homem, conhecendo o bem, pode praticá-lo, dizia igualmente que o homem ideal é aquele que, conhecendo o bem, o aplica. Quando Platão declarou que a capacidade do homem para contemplar a ideia constituía a sua qualidade mais essencial e sublime, estava simultaneamente a assumir como seu ideal esse homem que atingia a contemplação das ideias. Aos olhos de Aristóteles, o homem era um animal social, e portanto o seu ideal era o homem social. Quando Epicuro ensinou que nada existia para o homem em menor grau do que a sua morte, o seu ideal era que o homem pudesse viver de tal modo que não se preocupasse com a sua própria morte. Certamente Sócrates não acreditava que todos os homens fossem capazes de reconhecer o bem e praticá-lo. Mas o indivíduo que o não fazia apenas ainda não atingira esse conceito de homem, ou seja, o ideal de homem. Platão também não acreditava que *todos* os artífices e agricultores fossem sóbrios e moderados, todos os guerreiros corajosos e todos os governantes sábios — mas isso apenas significava que «ainda» não se teriam adequado, ao conceito e ideal de artífice, agricultor, guerreiro ou rei. A concepção de Aristóteles de um «animal social» também não era uma mera interpretação conceptual do homem, como hoje se pensa muitas vezes que foi; postula igualmente o destino do homem que se retira da vida pública, não conseguindo por isso corresponder ao conceito e ao ideal de homem.

E basta, no que respeita à coincidência do conceito e do ideal de homem. A minha outra afirmação, de que o conceito e o ideal de homem eram idênticos, é mais difícil de apreender. De qualquer modo, deveremos tratar Esparta como um caso à parte, o que é justo, porque em Esparta se desenvolveu um ideal especial de homem, mas nunca evoluiu qualquer conceito de homem. Devemos portanto restringir-nos ao mundo ático, jónico e baixo helenístico, assim como à República romana e ao baixo Império. Mas esta «restrição» de modo algum é arbitrária; procuramos compreender a linha de desenvolvimento na sua forma *clássica* ou típica. Mesmo no interior da corrente principal, como é evidente, as diferenças aparentam ser grandes; é habitual considerar Platão e Aristóteles, e o estoicismo e o epicurismo, como pares de opostos, no que toca às respectivas concepções do homem. Esta oposição, no entanto, só existe na *interpretação* do conceito do ideal (1) — na resposta dada à pergunta «Porquê?», por um lado, e na ênfase colocada num ou noutro aspecto da questão, por outro. Mas quem poderia negar, por exemplo, que a noção de *kalokagathia* era a essência *comum* a todos estes conceitos e ideais? Ou que a essência de todos eles era o «homem de beleza interior e exterior» exercendo as suas capacidades na comunidade dada, vivendo em paz entre prazeres moderados, equilibrado física, espiritual e moralmente, absorvido na contemplação da verdade? Se o estoicismo e o epicurismo ensinavam o

---

(1) Sob o Império, o contraste entre o estoicismo e o epicurismo encontrou por vezes expressão numa pluralidade de virtudes — mas não posso entrar aqui na análise deste tema.

afastamento do mundo (se bem que sob diferentes formas), faziam-no para condenar um mundo no qual estes ideais já não podiam ser realizados. A base prosaica e o ponto de partida deste ideal, por outro lado, mais não era que *o cidadão idealizado da pólis ático-jónica*. O estoicismo e o epicurismo procuravam preservar este ideal, num passado remoto suficientemente real na vida de todos os dias, para a salvaguarda dos homens excepcionais que viviam num meio hostil. E a base social desta unidade de conceito e ideal, e do seu carácter comum, era (como já disse anteriormente) a natureza comunal da pólis antiga, o seu carácter estático e falta de transcendentabilidade. No fim do Império esta unidade dissolveu-se: o conceito de homem e o ideal de homem continuaram a coincidir, mas os próprios conceito e ideal tornaram-se pluralistas. Isto já era verdade, em germe, no neoplatonismo, com a sua coloração religiosa, relativamente ao ideal estóico e epicurista, mas o processo atingiu o seu cume com o desenvolvimento do ideal e conceito cristãos de homem. Esta clivagem sobreviveu até à desintegração do Império do Ocidente.

Não disponho aqui de espaço para analisar as bases sociais e económicas desse acontecimento, e menos ainda em relação com o conceito de homem mantido pela cristandade medieval. Basta dizer que o conceito e o ideal de homem desta se encontravam em franca contradição entre si. O seu conceito de homem fundamentava-se na ideia de perversão, e o seu ideal na ideia de graça. Relativamente à da Antiguidade, esta concepção dualista era essencialmente ideológica. Nunca exprimiu um verdadeiro *status quo* (pois nesse caso a crença e a moralidade teriam verdadeiramente coincidido), mas demonstrou constituir um meio ideológico genuinamente válido na fase de fixação das tribos bárbaras, de consolidação da sociedade feudal e de restabelecimento das normas fundamentais da vida social. Além do seu dualismo, o conceito cristão de homem continha muitos elementos novos relativamente à Antiguidade. Entre eles encontrava-se a ideia de igualdade (igualdade perante Deus), a noção de salvação pessoal (na qual a relação do homem com um Deus pessoal era separada da sua relação com a comunidade), e a ideia de livre arbítrio que, apesar de ligada à ideia de perversão humana, ainda colocava a questão de um tipo de liberdade particularmente individual.

A existência comunal do homem era assim fragmentada: por um lado, o homem individual era um membro de uma ordem ou estado feudal em colisão com outros estados, e por outro era membro de uma comunidade cristã em colisão com outras comunidades (infiéis, hereges). Esta dualidade não constituía a expressão de uma relação mais fraca com a comunidade, como acontecera durante a Antiguidade. Tratava-se de uma *subordinação* dupla, e como tal reflectia o âmbito extremamente restrito de movimento permitido ao indivíduo, mesmo em comparação com a Antiguidade. Mas, simultaneamente, dava muito mais flexibilidade aos movimentos particulares dos vários estados, estratos e comunidades no interior do sistema geral. Era sempre possível trocar uma forma de subordinação por outra: era nesta estrutura simples que se fundamentava até a ideologia dos primeiros movimentos heréticos (e os movimentos heréticos são tão velhos como a própria cristandade). Nenhum estrato social da Antiguidade conseguiu em caso algum opor a outro estrato uma interpretação diferente da ideologia por este defendida; Bruto era «romano» e César também era «romano» — nunca se levantou a questão de qual deles era o «verdadeiro romano». Poderemos dizer que o facto da «luta ideológica» constitui um desenvolvimento da Idade Média. Na Antiguidade o símbolo da morte voluntária era Sócrates, morrendo porque respeitava as leis do seu país (se bem que considerasse a respectiva ordem social injusta); o mártir cristão revoltava-se em nome da religião contra o poder terreno, apesar de esse mesmo poder se apresentar em nome da cristandade.

O conceito cristão de homem e o ideal cristão de homem eram francamente dualistas; o respectivo conteúdo estava bastante longe de se encontrar unificado *no mesmo sentido* em que o estava na Antiguidade. Nesta última, como vimos, a base da unidade era uma imagem idealizada de uma comunidade real. O carácter ideológico do conceito e ideal cristãos do homem, por outro lado, ofereciam muito mais possibilidades de múltiplas *interpretações substantivas*. O nível abstracto-ideológico da contradição entre conceito e ideal e a multiplicidade de interpretações substantivas não eram, como é evidente, resultado de qualquer decisão consciente. Baseavam-se precisamente no sistema de dupla subordinação, dentro do qual tanto o «social» como o «cristão» deviam ter esferas de acção separadas. Evidentemente é no interior do primeiro que os ideais humanos concretos e os auto-estereótipos e hetero-estereótipos das várias ordens sociais devem ser interpretados. O ideal abstracto-ideológico e o conceito abstracto-ideológico de homem, assim como o o conflito entre eles, eram ainda, *em última análise*, unitários: nisso se fundamentava a unidade *dogmática* de todo o mundo cristão.

Durante o Renascimento a base social da concepção cristã do homem deixou de existir. Ao lado da subordinação ao estado e à religião e cada vez mais *acima* destas, surgiu uma outra: a subordinação *nacional* (primeiramente uma lealdade local à cidade-estado, mais tarde nacional no sentido moderno). A nova interpretação do cristianismo já não postulava os *estados sociais* e certos estratos sociais enquanto opostos a uma hierarquia total, como acontecera com os movimentos heréticos, mas sim nações individuais frente a outras nações. Shaw observou correctamente, em *Saint Joan*, que se devia procurar aqui as raízes do protestantismo. A relação entre cada pessoa e a nação não se fundamenta, porém, num sistema de estados sociais mas em relações de classe; e num sistema de relações de classe o facto e o conceito de subordinação pessoal deixam de ter sentido. Simultaneamente também era abalada a subordinação eclesiástica. Os homens começaram cada vez mais a procurar caminhos *individuais* para Deus, porque agora *podiam* procurá-los; também aqui encontramos as sementes do protestantismo. É inegável que as condições ideológicas prévias a estas mudanças se enraizavam no conceito cristão medieval de homem, nas concepções medievais de salvação pessoal e igualdade abstracta e na dupla subordinação da cristandade medieva. Mas num contexto novo e revolucionário estes conceitos foram radicalmente reestruturados. O conceito cristão medieval e tradicional de homem foi, como vimos, deslocado gradualmente pelo conceito dinâmico renascentista de homem, e durante bastante tempo o ideal cristão de homem foi igualmente conduzido a uma posição secundária (o que não significa que a maior parte dos proponentes do novo ideal humano fossem hostis à religião — pelo contrário, eles próprios eram religiosos).

A concepção dinâmica renascentista do homem era tão unitária como a concepção antiga. Nenhum pensador do Renascimento voltou a uma concepção estática do homem (harmoniosa ou dualista), tendo este avanço de ser reconhecido até pela Contra-Reforma e a idade barroca. No interior deste dinamismo, os *dois* pólos extremos eram a grandeza do homem e a sua pequenez; a ênfase dada a um ou outro depende apenas do *ponto de vista*. Giordano Bruno ora fala da pequenez do homem (comparado com a infinitude do universo) ora da sua grandeza (na conquista do mundo). Sob a influência dos acontecimentos históricos, podem ser acentuados um ou outro; assim, o túmulo de Júlio II e os frescos da Capela Sistina de Miguel Ângelo são concebidos para exprimir a grandeza do homem, enquanto o *Juízo Final* simboliza a sua pequenez perante o juízo do destino. As diferenças de tempo e lugar também desempenham um papel: era natural que Pico della Mirandola, durante a idade de ouro de Florença, exaltasse a grandeza do homem, enquanto numa França devastada pelas guerras religiosas, Montaigne ria da pequenez humana. Mas, repetimos, «grande» ou «pequeno», o homem é

um ser relativamente autónomo, que cria o seu próprio destino, luta com a sua sorte e se faz a si próprio.

Simultaneamente, se olharmos para o *ideal de homem* do Renascimento, somos chocados pelo facto de *já não ser possível falar de um ideal humano unitário*. Revela-se-nos uma *invulgar riqueza de ideais humanos concretos*. E o ideal humano concreto constitui apenas uma imagem idealizada dos homens *concretos* — quer os reconheçamos como homens reais, os interpretemos como ideais, ou os projectemos no futuro como figuras utópicas.

Se apenas menciono aqui alguns exemplos, é porque adiante voltarei a estes problemas em mais pormenor. Devo referir antes de mais a interpretação renascentista da figura de Cristo. Enquanto o conteúdo ideal da descrição cristã medieva de Cristo é sempre a mesma (a de uma divindade sofredora e libertadora), as representações renascentistas são caracterizadas por uma diversidade do conteúdo ideal (o Rei, o Senhor, o pensador, o plebeu de bom coração, etc.). Devemos acrescentar que, simultaneamente, o ideal do Cristo sofredor, atormentado, desaparece completamente — pelo menos no período entre Giotto e a morte de Miguel Ângelo e Tintoretto, o período clássico do Renascimento italiano — e, quando é redescoberto, aparece apenas como *um* ideal e *uma* interpretação entre muitas outras. Do mesmo modo, a figura de Maria transforma-se também num ideal pluralista. No uso de temas da Antiguidade, é mais vulgar que os ideais opostos sejam representados em figuras históricas opostas; assim, alguns pensadores do Renascimento viram em César o «herói» ideal, enquanto outros preferiam Bruto, ou Cícero, ou ainda os Gracos.

A maneira como os ideais se tornaram pluralistas revela-se mais claramente no aparecimento de um *sistema pluralista de valores morais*. Deparamos uma vez mais com um fenómeno que nitidamente distingue o Renascimento tanto da Antiguidade como da Idade Média. Se bem que tenha havido grande controvérsia durante a Antiguidade sobre a interpretação dos valores morais — por exemplo, na defesa por Aristóteles do princípio do «justo meio» contra a interpretação socrática de um racionalismo ético, ou na identificação de Platão do conhecimento científico e da virtude, ou ainda na disputa entre os estóicos e os epicuristas sobre a interpretação do conceito de prazer — *os valores principais mantiveram-se inabalavelmente iguais em todos eles:* sabedoria, coragem, moderação e justiça. Estes valores poderiam ser suplementados por outros, podiam ser dissecados partindo de diferenças de matiz, podiam ser diferentemente privilegiados conforme a sequência ou ordem de importância, mas de qualquer modo o seu carácter primário e fundamental nunca pôde ser negado. O mesmo se passa com os sete pecados cardeais e as sete virtudes cardeais da cristandade medieval. Também neste caso a respectiva ordem só estava fixada no dogma — os hereges muitas vezes invertiam-na — mas, seja como for, as virtudes e os pecados eram sempre os mesmos para todas as pessoas. Quem ousaria afirmar que a caridade não era uma virtude ou a vaidade um pecado?

Com o Renascimento consuma-se a inversão. Neste, o primeiro passo consistiu numa interpretação secular das virtudes e pecados tradicionais; em minha opinião, Antal tem razão ao considerar a alegoria da justiça no fresco de Giotto na Capela Arena como uma interpretação da justiça segundo um espírito republicano secular (1). Mas só a fase seguinte foi decisiva: *a dissolução do sistema medieval unitário de valores*. Dado que esta questão é considerada com mais pormenor adiante, mencionarei apenas alguns exemplos escolhidos a fim de melhor sugerir

(1) Frederick Antal, *Florentine Painting and its Social Background*, Londres, Kegan Paul 1947.

o processo em causa. Nos sistemas de valores de Castiglione ou de Maquiavel, a «sede de glória» é uma das principais virtudes; Cardano rejeita-a. Para Vasari, a «altivez» deve ser objecto de respeito; para Thomas More, é a fonte dos maiores pecados. Petrarca e Shakespeare consideraram a paixão pela vingança perversa e desprovida de sentido; Bacon coloca-a entre os valores positivos. A «fé» é por vezes tratada com respeito, outras um simples objecto de ridículo. O valor da «moderação» tem uma importância central para Pico, mas Giordano Bruno dá maior importância à imoderação das paixões. Um atrás do outro nascem novos valores em substituição dos tradicionais: patriotismo, tolerância, tacto, integridade, para mencionar apenas alguns.

Maquiavel, Montaigne, Bacon e Shakespeare — as quatro glórias máximas do Renascimento, deixando por enquanto de lado as belas artes — realizaram teórica e artisticamente *uma separação do valor, do ideal e da tabela de virtudes*, abrindo caminho ao desenvolvimento de uma ética realista numa época em que uma comunidade relativamente pequena já não podia determinar o limite da acção humana e, portanto, a medida da validade ou nulidade da acção, mas na qual, pelo contrário, o indivíduo era obrigado a encontrar terreno para uma acção moral numa situação em que os valores e interesses se tinham tornado relativos e contraditórios. Como demonstro noutro local, o sentido aristotélico de «justo meio» ainda manteve o seu significado e validade, mas a descoberta desse meio deixou de significar a realização da «virtude» em circunstâncias concretas e situações individuais, mas sim e apenas a percepção do melhor possível bem relativo no seio de uma realidade social em constante alteração.

Um conceito unitário — mas dinâmico — de homem, e uma pluralidade de valores humanos, constituíam dois aspectos, necessariamente ligados, de um e mesmo desenvolvimento. O dinamismo do conceito de homem reflectia a mesma transformação revolucionária da vida social e da vida humana que a desintegração da unidade do ideal de homem. Mas aqui gostaria de sublinhar um outro aspecto: surgiu uma pluralidade de ideais humanos *no interior* de um mesmo conceito de homem. Não se trata, portanto, de uma simples questão de duas linhas de desenvolvimento que se pressupõem uma à outra. Nunca poderei sublinhar suficientemente que *os ideais humanos mais contraditórios só podem ser intepretados através de um conceito dinâmico do homem.*

Fui obrigada a voltar a esta relação a fim de referir tudo o que era «novo» no Renascimento e tudo o que era «velho». Com o início da economia burguesa e o avanço das relações sociais burguesas (apesar de, durante algum tempo, este se ter realizado no âmbito de uma sociedade feudal), o conceito de homem e o ideal de homem sofreram nova fragmentação. A elaboração de um conceito dinâmico do homem na filosofia do século XVII (falando agora apenas da sua corrente principal) corta com os probelmas do ideal humano; assume uma posição polémica contra a existência de um ideal de homem, ou a necessidade de um (dentro em pouco voltarei a analisar os primórdios desta atitude em Maquiavel e Bacon). A teoria do egoísmo desde Hobbes até Helvétius postula como «homem» o indivíduo burguês, o tipo de homem desenvolvido pela sociedade burguesa, e relaciona a esfera de acção e as potencialidades da vida de todos os dias, assim como da moral e da política, com este tipo de indivíduo. A unificação *ultima* do conceito de homem e do ideal de homem, feita por Espinosa com o auxílio de um racionalismo ético renovado, constituiu uma acção de retaguarda do Renascimento, um processo cujo desenvolvimento, como mostrei, se pode fazer remontar até Goethe. Sublinhei a unificação última e a «acção de retaguarda» a fim de dar ênfase ao facto de todos estes esforços procurarem apenas reunir o conceito de homem e o ideal de homem, e já não apresentarem a exigência de o ideal humano ser relacionado com uma tabela de valores e virtudes. Mas Espinosa foi o último para

quem o ideal de homem era ainda objectivo e presente; para aqueles que mais tarde defenderam o ideal de homem como princípio ou critério formativo necessariamente pertencente ao homem ético ou à substância moral do homem, o ideal de homem foi projectado no futuro (postulado) e tornou-se subjectivo ou, como aconteceu em Kant, subjectivo e formal. A primeira tentativa importante no sentido de desenvolver um conceito histórico de homem, um conceito do homem na história, e de superar a identificação de «homem» com «homem burguês» está ligada ao nome de Rousseau; verificou-se sob o signo de uma nova unificação do conceito de homem e do ideal de homem. Este esforço de reunificação não era evidentemente um produto de filosofia imanente; estava enraizado na atitude e no ponto de vista plebeus especiais através dos quais Rousseau via o progresso do seu século. Rejeitando simultaneamente o presente e as sementes do futuro (um futuro burguês) que se escondiam no presente, reagindo desesperadamente contra os sistemas feudal e burguês de valores, e a sua moralidade prática, Rousseau conseguiu salvar o ideal de homem de que ele como espírito revolucionário necessitava e, simultaneamente, observar os homens, tal como eram, com alguma severidade, perguntando apenas: seriam sempre assim, e como e *porquê tinham acabado por ser assim?* Desta maneira — levantando a questão em termos *históricos* — encontrou a chave para a reunificação do conceito de homem e do ideal de homem, na medida em que se tornou possível fazer evoluir uma comunidade humana ideal que «valesse a pena» a partir das comunidades humanas que ainda não estavam depravadas ou não o estavam completamente. A chave ainda não podia, no entanto, abrir a fechadura. Como dissemos, para Rousseau ainda só o passado surgia como história. O presente e o futuro deviam igualmente ser reconhecidos como tal para que o conceito de homem e o ideal de homem pudessem ser novamente reunidos.

A antropologia de Marx resolveu o dilema antigo de um conceito de homem e um ideal de homem. Ambos foram reunidos, e neste sentido a herança da Antiguidade e do Renascimento foi renovada. Mas não se tratava já da harmonia estática da Grécia ou da pluralidade de ideais do Renascimento. No mundo harmonioso mas estático da Grécia antiga o homem era identificado, de uma maneira finita, com as possibilidades ideais de um sistema de valores dado, imutável. A pluralidade de ideais do Renascimento era um reflexo da desintegração da sociedade (sociedade «livre») em classes sociais. Nas várias fases do desenvolvimento burguês, fosse ele travado ou acelerado, cada classe, estrato, grupo social e cidade possuía os seus próprios ideais e o seu próprio sistema concreto de valores. Tanto a humanidade (como um ser para si) como a individualidade do homem se encontravam no processo de génese. Com o progresso do desenvolvimento burguês, esta pluralidade de ideais concretos transformou-se necessariamente num conjunto de ideais abstractos, da maneira e com as possibilidades que vimos — pelo menos para aqueles que ainda mantinham a necessidade de ideais. Marx, no entanto, rejeitou sempre estes ideais abstractos, e foi neste sentido que declarou que o proletariado não possuía quaisquer ideais a realizar. Marx não subordinou os ideais a um conceito abstracto do homem, nem fundamentou o seu conceito de homem num conjunto de ideais humanos. Pelo contrário, em Marx é um conceito histórico concreto de homem que se transforma no ideal de homem.

György Márkus analisou o conteúdo do conceito marxista do homem em termos de sociedade, trabalho, consciência, liberdade e universalidade (1). Todos estes aspectos caracterizam em geral o homem (humanidade) — são eles que *dis-*

(1) György Márkus, *Marxizmus és 'antropológia' (Marxismo e «Antropologia»)*, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1966.

tinguem o homem, elevando-o acima do mundo animal. Mas no decurso da pré-história da humanidade todos os passos no aparecimento da essência humana constituíram simultaneamente um momento de alienação; o desenvolvimento de toda a espécie realizou-se à custa de homens individuais, classes e povos, e o enriquecimento da humanidade exigiu o empobrecimento de alguns homens. O homem foi sempre um ser social, mas a sua socialidade-em-si só se transformou numa socialidade-para-si com a criação de uma humanidade universal pelo mercado mundial, enquanto a humanidade (o homem, e portanto cada ser humano isolado) só será dona das suas próprias relações sociais no futuro, transformando-se em humanidade-para-nós. O trabalho como actividade que serve para atingir um objectivo, como meio de criar uma sociedade humana e uma natureza humana, só se tornará trabalho-para-nós quando for criada a possibilidade de cada ser humano se apropriar do uso dos meios de produção que lhe foram deixados pelas gerações anteriores, de tal modo que possa conferir o cunho da sua própria individualidade às suas criações, ou seja, quando a actividade para a realização de um fim implicar a realização dos objectivos individuais. Por definição o homem é livre, dado que possui alternativas e ajusta os seus actos às suas intenções conscientes; é por isso que esse processo é designado por acção. Mas a liberdade só será liberdade-para-nós quando nos tornarmos capazes de dominar a natureza, a sociedade e nós próprios. O homem é universal-em-si, mas só nos tornaremos universais-para-nós quando todos os homens tiverem a possibilidade de um desenvolvimento multifacetado, de tal modo que não seja apenas a humanidade como um *todo* que constitua o suporte da universalidade. A consciência só se transformará em consciência-para-nós quando o conhecimento humano, como aspecto da praxis e motor da liberdade, se transformar na consciência de todos nós. Portanto a humanidade, ou «homem-para-todos-nós», não decorre de alguma meta subjectivamente definida ou de um pensamento de desejo, mas da essência do homem e do seu desenvolvimento: constitui a tendência última do desenvolvimento humano. *O ideal de humanidade e o ideal de homem são apenas o conceito do seu possível resultado final.*

Até agora falei das diferenças entre as maneiras como o conceito de homem e o ideal de homem coincidiram durante três períodos históricos — as concepções da Antiguidade, do Renascimento e de Marx. Agora, porém, devo sublinhar as raízes comuns desta coincidência nos três casos. As épocas das antigas repúblicas (em particular as cidades-estado gregas) e do Renascimento (principalmente o Renascimento italiano) foram aqueles momentos da história — sempre breves e transitórios, até hoje — *durante os quais o potencial de desenvolvimento do indivíduo e da espécie mais se aproximaram entre si;* durante estes períodos a discrepância entre os dois foi menor, de tal modo que era possível, por «extensão» das qualidades de cada época e do homem nela existente, atingir um conceito e um ideal de homem. É certo que ambas foram decididamente épocas de *transição;* e não interessa do nosso ponto de vista que a primeira tenha acabado em destruição e a outra tenha dado origem a um novo conjunto de relações produtivas num plano superior de desenvolvimento. A transitoriedade encontra talvez a sua melhor expressão na sequência das peças de Shakespeare. A própria atmosfera das primeiras comédias sugere praticamente aquilo que já disse sobre o paralelismo de desenvolvimento do indivíduo e da espécie. A grosseria, a brutalidade, o convencionalismo, a estupidez, a miséria e a cupidez perdem sempre no final da sua luta com a natureza humana ou o «homem natural»; os terríveis cataclismos do passado histórico são também absorvidos neste mundo de afirmação. Mas os contornos depressa escurecem. Se nas peças históricas as leis de uma ordem antiga são ainda capazes de destruir os valores humanos em cada pessoa, progressiva e inexoravelmente, *Ricardo III,* que encerra o ciclo, e as comédias do mesmo período postulam o aparecimento de uma «situa-

ção humana» produtora de valores de um mundo mais humano. Porém, nas últimas tragédias o próprio «homem» se transforma numa entidade duvidosa. Bruto e Horácio são os últimos ideais humanos de Shakespeare; assim, não se encontra no mundo de Shakespeare qualquer ideal de homem no sentido renascentista.

Como vimos, a identidade do ideal marxista de homem e do conceito marxista de homem decorrem do facto de Marx reconhecer a abolição da discrepância entre o desenvolvimento do indivíduo e da espécie — e a sua abolição pelos próprios homens — com o objectivo imanente do desenvolvimento histórico. Assim, a sua atitude era extremamente *crítica* (relativamente ao progresso capitalista) e, simultaneamente, profundamente *afirmativa* (em relação às tendências do desenvolvimento futuro). Com a sua concepção histórica, o marxismo pôde criar um ideal *a partir daquele que existe, apesar de num certo sentido aquele que existe ainda não existir de facto.*

Vimos assim aquilo que liga a forma mais «normal» das comunidades «naturais» (o mundo grego) e a «mais normal» das formas que surgiram na fronteira entre as comunidades «naturais» e a sociedade «puramente social», aberta para o futuro (desenvolvimento renascentista), à tendência interna do «desenvolvimento normal» da humanidade. Neste sentido e por esta razão podemos considerar o homem do Renascimento e o ideal de homem do Renascimento como *uma medida e um modelo,* precisamente tanto quanto o homem e o ideal de homem da antiga Grécia.

Todos os ideais de homem foram *sempre* acompanhados por um *ideal de sociedade.* A interpretação do homem sempre tem estado necessariamente ligada às ideias que os pensadores têm formado sobre as várias formas de relacionamento social que lhes são familiares. Assim, o ideal grego de homem foi acompanhado por um ideal estático do estado, de um estado livre de conflitos de classe; a conjunção final dos dois ideais é apresentada coerentemente na *República* de Platão. Do mesmo modo, o princípio do egoísmo foi acompanhado por uma imagem da sociedade na qual o *homo homini lupus* era a divisa — basta-nos pensar numa das mais claras expressões deste princípio, a *Fábula das Abelhas* de Mandeville.

As disputas sobre o ideal de homem constituem expressões e reflexos de lutas cuja força motriz (normalmente afirmada abertamente, mas por vezes tácita) é um ideal definido da sociedade; o mesmo aconteceu durante o Renascimento. Nos seus *Discursos,* Maquiavel possuía ainda um ideal de sociedade, a república-pólis, e portanto possuía igualmente um ideal de homem. Quando, no *Príncipe,* rejeitou qualquer estado ideal, estava simultaneamente a rejeitar qualquer ideal de homem. Quando Aretino falou desdenhosamente das figuras de Tintoretto, ao mesmo tempo que elogiava os retratos de Ticiano, estava a optar por uma alternativa aristocrática de desenvolvimento político do estado veneziano e a colocar-se contra uma alternativa plebeia, e por uma defesa de retaguarda (então um pouco apologética) de uma época relativamente harmoniosa num mundo em crise, cheio de antagonismos concretos. Na Utopia social de Thomas More, as pessoas são pessoas normais dessa época mas, na utopia esclarecida de Campanella, a necessidade de uma vasta sabedoria constitui também parte integral do ideal de homem.

Mencionei estas relações que soam um pouco a lugares-comuns com o único objectivo de melhor sublinhar o desenvolvimento *irregular* do conceito de homem e do conceito de sociedade. Como vimos, existiu um conceito de homem durante a Antiguidade e durante o Renascimento; em ambos os casos a pergunta «Como é o homem?» se confundia com o problema «O que é o homem?». O problema do homem era portanto, fundamentalmente, um problema ontológico, tanto psicologicamente (à medida que o conceito de alma se secularizava) como socialmente. Já não acontecia o mesmo com o cenceito de sociedade. O mais importante aqui é que só tardiamente surgiu um conceito explícito de sociedade — trata-se de um

produto do desenvolvimento capitalista. *Durante a Antiguidade, o conceito de sociedade nunca se distinguiu do conceito de estado.* Isto não significa evidentemente que não fossem examinados alguns fenómenos especificamente sociais existentes independentemente do estado. Aristóteles fê-lo na sua *Política*, tanto ao discutir a troca de mercadorias como ao esboçar as diferenças entre as sociedades possuidoras de escravos e as que os adquirem. Mas *a estrutura social como um todo* manteve-se sinónima da estrutura do estado. O Renascimento voltou em grande medida à tradição da Antiguidade neste ponto; interpretou os acontecimentos na sociedade como sendo primeiramente e essencialmente *acontecimentos políticos*. É certo que mesmo aqui foram reconhecidos e estudados alguns fenómenos sociais. O conflito entre classes não foi considerado exclusivamente como uma luta pelo poder político entre nobres e plebe, mas como uma eterna controvérsia entre ricos e pobres; foram realizados esforços para apreender a base económica dos acontecimentos históricos individuais (ver por exemplo a análise de Maquiavel sobre a revolta dos Ciompi). Mas quando se trata de realizar *não uma simples descrição*, não uma interpretação ou avaliação de acontecimentos históricos individuais, mas uma formulação de um conceito global que permita atingir o sujeito *na sua totalidade*, recorre-se sempre ao conceito de estado. As ideias formadas sobre o movimento da sociedade não se ordenam a si próprias num conceito de sociedade; mantêm-se como descrições. *A sociedade não se transforma numa categoria ontológica.* Isto é verdadeiro mesmo para um pensador como More, que (como discutiremos adiante) foi mais longe na análise de uma dada estrutura social. A condição do nascimento da sociedade como categoria ontológica era a existência de uma ciência da economia política; e a condição para o nascimento da economia política era uma sociedade que mostrasse brutalmente a prioridade dos factos económicos, dividindo o homem de maneira igualmente brutal em burguês de um lado e cidadão do outro, liquidando assim uma tradição muito antiga que identificara o estado e a sociedade.

PRIMEIRA PARTE

DESENVOLVIMENTO IRREGULAR

A razão de ser do desenvolvimento irregular da época renascentista era evidentemente o desenvolvimento irregular das forças de produção na estrutura social da Idade Média — mas a «irregularidade» do Renascimento apresenta importantes diferenças, quantitativas e qualitativas, quando comparada com a época anterior. Mencionarei apenas alguns factores essenciais. À medida que se tornou possível desenvolver as forças de produção num *ritmo acelerado*, foram-se acentuando as *diferenças de ritmo* existentes e cada vez maiores, desde a estagnação total até à exploração máxima das possibilidades de desenvolvimento (o começo da reprodução capitalista em larga escala). Como resultado, surgiu um certo número de trajectos e formas possíveis, decisivamente diferentes, para o aparecimento de relações capitalistas de produção. Depois de a nação se transformar na unidade económica, estes vários trajectos e formas surgiram como *nacionais*, indo modelar as variedades de carácter nacional; daí em diante o carácter nacional iria ter o seu efeito no ulterior desenvolvimento da estrutura económica, por um lado, e deixar gradualmente a sua marca no tom de cada cultura, por outro. O desenvolvimento diferenciado e irregular das várias nações foi tornado mais explícito pela transformação da história primeiro em *história europeia* e depois, mais tarde, em história mundial. Aquelas nações cujo desenvolvimento era mais rápido e assumia formas clássicas deixaram uma marca mais pronunciada no processo histórico global — mas sem serem capazes de impedir a estagnação das outras nações; no interior de uma Europa unitária surgiram nações avançadas e atrasadas, e com elas *uma consciência de desenvolvimento avançado e subdesenvolvimento*. Petrarca, ao viajar em França e em Itália, só observou diferenças em costumes e maneiras; qualquer ideia de «desenvolvimento» e «subdesenvolvimento» era inteiramente estranha ao mundo do seu pensamento. Mas Vives pensou ter encontrado em Inglaterra um país que «não era espanhol» e uma sociedade que oferecia uma via com maiores potencialidades; Maquiavel citou na sua polémica contra os exércitos mercenários a superioridade dos recrutamentos populares da guerra de independência suíça; Giordano Bruno por pouco não fugiu da Itália para os países onde existia uma liberdade de pensamento real ou imaginária; Galileu pensava nos seus colegas holandeses com uma inveja justificada; Campanella pediu e recebeu asilo em França. Aos três últimos exemplos era comum o receio da Inquisição. Mas o restabelecimento da Inquisição na Itália do século XVI foi em si próprio um factor no processo de refeudalização.

A realidade da unidade do desenvolvimento europeu — e simultaneamente da sua irregularidade — só surge em toda a sua brutalidade explícita no século XVI. Está ligada a três datas (as datas, como é evidente, são apenas *conjunturas* nas quais as diferenças de desenvolvimento anteriores atingem um ponto decisivo,

criando a base para uma nova partição dos trajectos). Estas datas são 1517, 1527 e 1579 (ou 1588). A primeira corresponde à Reforma, incorporando e dando origem ao primeiro grande *movimento popular* da época (culminando nas Guerras Camponesas) e tornando simultaneamente possível a expressão em termos religiosos e ideológicos da separação de percursos das nações; o Calvinismo criaria uma forma religiosa *muito apropriada ao desenvolvimento do capitalismo* (como Max Weber reconheceu, apesar de inverter os termos). Em 1527, com o saque de Roma, o destino do Renascimento italiano foi selado; as esperanças numa Itália unida e, a partir dela, num maior desenvolvimento do capitalismo italiano, foram esmagadas definitivamente; a influência do poder espanhol incitou a Igreja a dar uma resposta inequívoca à Reforma: a ala dirigida por Sadoleto, que tentou humanizar a Igreja no espírito do Renascimento, teve de ceder à dura direcção jesuíta apoiada pela Inquisição; *e é assim que o processo através do qual a Igreja começara a adaptar-se à nova situação criada pelo capitalismo chegou a um final reaccionário.* O crescimento da influência espanhola foi também, em si próprio, uma consequência de um conflito económico anterior, a exaustão dos recursos financeiros de uma Florença (a facção dos Guelfos negros) que tinha apoiado o Papado renascentista, quando na nova situação europeia a Igreja necessitava de uma maior base material para sobreviver — mas isto constitui um problema que não podemos tratar aqui.

No processo geral de desenvolvimento social, 1579 e 1588 podem ser consideradas como constituindo, em última análise, uma mesma data. É então que *fracassa igualmente o percurso seguido pela Espanha* no seu desenvolvimento burguês. O ano de 1579 viu o triunfo da guerra de independência holandesa, a primeira guerra moderna de libertação nacional, conduzida e apoiada pela burguesia nacional, e 1588 trouxe a destruição da Armada «Invencível». Encontramos já aqui os *resultados* da primeira onda inglesa de acumulação primitiva de capital; simultaneamente, desaparecem os últimos obstáculos à via *clássica* de desenvolvimento capitalista.

A grandeza dos pensadores e artistas do século XVI é determinada em grande parte pelo grau *em que passaram pela experiência* destes momentos críticos *ou neles reflectiram.* Deste ponto de vista, é irrelevante que se tratasse de filósofos naturais ou de reformadores sociais, de pintores ou de poetas (como é óbvio, a questão de terem passado pela experiência desses momentos ou de neles terem reflectido só surge em função do grau que os conflitos assumiram em cada local — assim, a visão da realidade em Tintoretto somente se tornou trágica depois de Lepanto, pois só então se verificou em Veneza o ponto de viragem crítico). Também não interessa se *defenderam ou rejeitaram* o novo curso de desenvolvimento — se bem que já interesse *aquilo* que nele defenderam e o que rejeitaram. Aqui gostaria de caracterizar em algumas palavras os tipos principais. Encontramos Arentino, sem vontade de compreender seja o que for, mergulhando no mundo da aristocracia veneziana e continuando a fazer figura de tolo como se ainda estivesse na corte de Leão X. Vemos Castiglione, recordando com grande resignação a vida harmoniosa do Alto Renascimento, num momento em que os seus fundamentos já estavam corroídos. Vemos Erasmo, que nada conseguiu prever dos cataclismos do século, sonhando, juntamente com Vives e More na corte do jovem Henrique VIII, com um mundo ao qual voltaria a *pax romana* e onde reinaria uma cristandade racionalizada e universal, com a derrota do mundo feudal, com a morte dos ideais de cavalaria que seriam substituídos por reformas sociais graduais e com os humanistas instruídos que as realizariam, os «cavaleiros da Cristandade». Mas os pontos críticos surgiram, de qualquer modo. Erasmo *viu* a situação mas foi incapaz de a enfrentar; não conseguiu formular os novos problemas nem compreendê-los. Daí a amarga mordacidade, mas sem alvo definido, do *Elogio da*

Loucura; mas a agudeza e a veracidade dos pormenores não pode esconder a confusão da concepção *global*. Erasmo agarrou-se a um humanismo literato cuja época já passara, mas simultaneamente era demasiado plebeu para ficar satisfeito com um tipo de humanismo livresco e intensivo, como o era a Contra-Reforma. Agarrou-se ainda mais a uma *devotio christiana* unitária e a uma atitude de compromisso nos conflitos e, como consequência, foi incapaz de se juntar ao movimento que atraiu outros com uma atitude plebeia semelhante: a Reforma. Simultaneamente, era céptico quanto ao desenvolvimento capitalista: via com um olhar céptico tanto o desabrochar das forças produtivas como o avanço do pensamento científico. Antes de 1517, ainda parecia possível uma síntese abstracta de todas as forças do Renascimento; nessa época, o ponto de vista de Erasmo não era profundo, mas também não era de compromisso. Entre 1517 e 1527, a mesma atitude passou objectivamente a ser de compromisso e superficial. Estamos longe de aceitar a interpretação de Erasmo proposta por Stefan Zweig, que transforma o filósofo de Roterdão num servil pequeno-burguês oposto a qualquer tipo de empenhamento. Nada era mais contrário a Erasmo do que o medo de assumir um compromisso. Acontecia simplesmente que, como consequência do seu próprio ponto de vista, já não havia nada em que pudesse empenhar-se; a sua posição de compromisso, repita-se, não era subjectiva mas sim objectiva, não excluindo a honra e a coragem pessoais.

A posição de More pode ser compreendida como um contraponto à do seu amigo Erasmo. More, ao contrário de Erasmo, reconheceu a nova situação tal como era, e soube que tinham acontecido coisas irreversíveis. Foi nestas condições que considerou o pedido que lhe foi dirigido no sentido de actuar como uma espécie de «tutor filosófico» de Henrique VIII: compreendeu que Henrique VIII nunca seria um «príncipe cristão» e que a era dos «príncipes cristãos» estava em geral terminada. Viu ainda que o acolhimento e a aprovação oficial do calvinismo abriria as portas ao processo que designamos hoje por «acumulação primitiva» e que, portanto, as reformas sociais que tanto ele como Erasmo tinham sonhado se tornariam definitivamente impossíveis. Não duvidou por um instante de que era necessário acarretar com as consequências do reconhecimento destes factos; o seu martírio apenas selou a sua determinação em fazê-lo. Essa mesma compreensão profunda da época é proporcionada pelo *pathos* da vida de Giordano Bruno, se bem que neste caso com os termos invertidos. Deve sublinhar-se que Bruno não foi o único homem convocado pela Inquisição durante a primeira onda da Contra-Reforma. Mas a maioria dos pensadores mantiveram o hábito antigo de se *retractarem formalmente*. Mais tarde, quando Galileu fez o mesmo, não estava a actuar de maneira fora do normal; apenas seguia o antigo hábito em circunstâncias diferentes. Foi assim que na sua época Valla se retractou quanto à sua descoberta de mentiras na Bíblia, Nicolau de Cusa quanto à sua negação do pecado original, e Cardano quanto às suas muitas descobertas médicas apresentadas como práticas mágicas. Devemos, evidentemente, sublinhar as diferentes conjunturas da Contra-Reforma, dado que estas também encontram expressão nas consequências. Valla e Cusa não apenas continuaram a viver como homens livres e respeitados depois de se retractarem — Nicolau de Cusa manteve o seu cargo eclesiástico; os próprios Papas renascentistas consideravam as retractações como uma formalidade. Durante a época da Contra-Reforma, porém, eram impostos castigos severos às vítimas da Inquisição; se bem que pudessem salvar a vida, muitas vezes eram condenados a prisão perpétua. A exigência de uma retractação pela Igreja já não era uma formalidade: implicava uma *vitória ideológica* sobre o opositor. Bruno reconheceu o facto quando *quebrou a tradição de retractação* e aceitou a luta ideológica, considerando a Igreja como inimiga dos seus esforços. Bruno tratou a imagem de Copérnico do cosmos não como uma desco-

berta científica, mas como uma nova concepção do mundo que pressupunha a afirmação das alterações que entretanto se tinham verificado. De facto, considerava as grandes alterações que nesse século se verificaram como irreversíveis; colocou-se do lado do calvinismo enquanto movimento, se bem que encarando a sua forma genebrina concreta e o seu conteúdo religioso com crescentes reservas e acabando por rejeitá-lo, e assumindo a defesa de uma solução de tipo inglês lançou-se à batalha contra a Contra-Reforma, partindo da sua visão consciente do mundo. Se, entre aqueles que compreenderam profundamente a época, quisermos referir um artista, devemos mencionar o nome de Miguel Ângelo. Transformou-se no artista *universal* de então porque em *todos* os períodos da sua longa vida acompanhou e divulgou os conflitos da sua época. Um mesmo homem representou no *David* o símbolo da pólis florentina e nos túmulos dos Medici a ruína das esperanças daquela, fez magníficas composições da ideia de homem deificado no túmulo de Júlio II e da visão histórica do homem como ser dinâmico nos frescos da capela Sistina; e foi ainda o mesmo homem que deu expressão aos últimos cataclismos no *Juízo Final* e a uma mágoa desesperada nas últimas *Pietás*.

Ao discutir o ritmo irregular de desenvolvimento e as conjunturas de importância histórica mundial que marcaram o século XVI, não podemos fugir ao problema do maneirismo. Esta designação da arte (principalmente da arte italiana) do período que se segue ao saque de Roma é bastante infeliz, dado que emprega uma característica formal secundária para definir todo um período artístico e histórico. Mas, por muito inadequado que o conceito de maneirismo possa ser, contém um problema extremamente importante: o facto de depois do saque de Roma (como é óbvio, a data constitui apenas uma aproximação) a arte italiana *já não* poder ser considerada arte renascentista mas, por outro lado, *ainda não* poder ser considerada barroca. Max Dvořak aplica também este termo (em nossa opinião correctamente) a Cervantes, um artista criativo de uma nação onde, como em Itália, o curso de desenvolvimento se «petrificara» (simultaneamente aplica-o — erradamente — a todo o Shakespeare, mas em Inglaterra os problemas e categorias artísticos evoluíram diferentemente como resultado de diferenças decisivas no desenvolvimento social): os traços característicos do maneirismo são a dissolução da harmonia, uma deslocação das proporções da subjectividade e da objectividade no sentido da primeira, a descrição de conflitos que se mantêm não resolvidos do ponto de vista artístico, e uma maior proeminência do trágico e do cómico; na sua unidade e complexidade estas características distinguem com efeito nitidamente as *experiências* artísticas do período do *curso diversificado mas unitário* da arte renascentista. A categoria de «maneirismo» obscurece ainda a distinção essencial que se pode estabelecer entre os inovadores puramente formais e os conformistas do período, como Veronese ou Bassano, e aqueles cuja procura de novas formas resultou da experiência de novos problemas, como Parmigianino ou Tintoretto. Para nós, o aspecto mais importante aqui consiste em vincar bem que a descrição do homem feita pelos artistas mais profundos normalmente considerados maneiristas já não constitui parte essencial das problemáticas do conceito e ideal renascentistas do homem, podendo ser tratada apenas em termos de dissolução desse conceito e desse ideal.

Na filosofia italiana, o carácter renascentista prevalece durante cerca de mais meio século do que a arte. Isto acontece, primeiro que tudo, porque a matéria tratada pela filosofia era *bastante mais internacional* e, portanto, podia também considerar os problemas de desenvolvimento social existentes para além das fronteiras italianas. Simultaneamente, as descobertas técnicas e científicas do século, que culminavam com a imagem coperniciana do Universo, tornaram possível tratar questões que deram um ímpeto tão poderoso ao desenvolvimento imanente da

anterior filosofia natural (e as tentativas no sentido de uma antropologia que lhe estavam inseparavelmente associadas) que a filosofia foi capaz de saltar as habituais fronteiras históricas. E, finalmente, a necessidade de lançar um contra-ataque ao avanço da Contra-Reforma decorreu necessariamente do desenvolvimento da filosofia natural, que exigia uma ulterior elaboração das suas categorias. A crise de Itália encontrou aqui expressão no facto de a filosofia natural italiana *ser incapaz de superar os limites do Renascimento na colocação dos problemas relevantes*. Quando a criatividade da filosofia natural renascentista (e da antropologia) atingiram objectivamente o seu fim em Galileu, e se tornou necessária uma nova metodologia, não existia ninguém em Itália capaz de dar esse passo. Enquanto, em França, Montaigne e Charron foram seguidos por Descartes, e na Inglaterra Hobbes sucedeu a Bacon, na Itália o desenvolvimento da filosofia termina com Campanella — o mesmo Campanella que, ao visitar a França em 1634 (!), procurou a amizade de Gassendi e não a de Descartes.

Tratei demoradamente os grandes pontos de viragem internacional do século XVI, as conjunturas em que o ritmo irregular de desenvolvimento repentinamente terminou em aberto, fechando a idade de ouro do Renascimento em alguns locais e abrindo o caminho àquela noutros. Gostaria porém de sublinhar que entre estes grandes pontos de viragem internacional não deixaram de se verificar, como é óbvio, as vitórias e os desastres locais. Posso citar o facto (importante para o nosso objectivo) de Veneza, a república italiana mais independente do Papado, não ter sentido imediatamente o impacte do Saque de Roma. Para Veneza, foi a batalha de Lepanto que constituiu o ponto de viragem. Por outro lado, a ocupação francesa de 1500 já tinha liquidado o desenvolvimento renascentista milanês, mais superficial. Os desenvolvimentos franceses foram duramente travados entre Francisco I e Henrique IV devido às guerras religiosas e à extirpação de parte dos Huguenotes. Estes factos não alteram porém a importância central das datas anteriormente referidas.

Do ponto de vista do *aparecimento* de um conceito dinâmico do homem, a via de desenvolvimento italiana é a mais importante. Mas mesmo esta foi irregular desde o próprio início do Renascimento. Devemos ter constantemente presentes as grandes diferenças do carácter concreto da base económica, das formas políticas, da tolerância característica do estilo de vida no Renascimento, e do grau do seu impacte nas pessoas comuns.

Ao agrupar os estados italianos partindo primeiro que tudo do ponto de vista das suas formas políticas, estarei a considerar um dos critérios explícitos do *desenvolvimento burguês global*. Entre os séculos XIV e XVI, o *Reino de Nápoles* foi, relativamente ao desenvolvimento burguês, o mais atrasado; nele as culturas renascentistas difundiram-se sob uma forma nobre e aristocrática e o povo não foi tocado por elas. Os principados onde reinavam «tiranos» — Ferrara, Milão, Urbino e Rimini, para mencionar apenas os mais importantes — baseavam-se num *equilíbrio* entre a nobreza e a burguesia; ainda existiam distinções feudais, mas nenhuma camada social possuía uma preponderância *económica*. A partir do século XV — quando os tiranos começaram a sair cada vez mais das fileiras dos *condottieri* — a estabilidade dos respectivos sistemas sociais fundamentou-se num sistema de tributação complicado e regular, que se manteve sem alterações; o assassínio do tirano constituía um acontecimento periódico mas verifica-se «por sobre a cabeça» do povo, e de modo algum abalava todo o sistema, como acontecia com os assassínios políticos em Florença, por exemplo. As maneiras de viver e de pensar renascentistas estavam mais ou menos generalizadas entre a burguesia destas cidades, mas a «alta cultura» do Renascimento continuava a ser característica das cortes dos tiranos. A idade de ouro da respec-

tiva cultura está ligada ao nome e poderio de um ou outro dos seus príncipes amantes da cultura e, nestas condições, também neste caso o Renascimento constituía um fenómeno superficial. A cultura de Urbino está ligada à família de Montefeltro, o epicurismo, favorecido em Rimini, aos gostos pessoais de Sigismondo Malatesta; o nome de Ludovico il Moro deixou a sua marca na idade de ouro de Milão, e a cultura renascentista da casa de Este teve também uma vida relativamente curta (basta comparar o destino de Ariosto com o de Tasso).

Roma ocupava uma posição inteiramente diferente durante os três séculos do Renascimento — se bem que não por algum carácter específico enquanto pólis, dado que o poder do Papado e a rivalidade das duas grandes famílias, Orsini e Colonna, a impediram de se desenvolver de facto numa autêntica pólis. Roma apenas tinha um grande «momento histórico», do ponto de vista da sua evolução potencial para uma pólis: a revolta e o breve reino de Cola di Rienzo, um esforço para criar uma república plebeia (a «plebe» deve evidentemente ser aqui considerada como *toda* a burguesia, pois em Roma os conceitos de «patrício» e «nobre» se tinham fundido, enquanto em Florença o burguês rico era um patrício, deixando o pequeno-burguês e os trabalhadores como plebeus). Não se pode ler sem emoção as cartas de Petrarca onde este elogia as proezas desse «grande espírito» (Rienzo), temendo simultaneamente pela sorte da causa da «liberdade e da república Renascida» — para acabar por acusar o próprio chefe de fraqueza por ter abandonado o poder (1). Mas não existiam bases económicas onde pudesse assentar o êxito deste brilhante interlúdio. As bases da economia burguesa de Roma eram *externas;* não nasceram do desenvolvimento interno da cidade, pelo que uma pólis-república em Roma só poderia ser uma ilusão. Dois outros factores iriam determinar o papel peculiar da Cidade Eterna na cultura do Renascimento. O primeiro era o próprio papado: a corte dos papas do Renascimento era a mais rica fonte autónoma de patronato cultural e um centro da cultura renascentista nas suas formas aristocráticas, particularmente durante os pontificados de Júlio II, Leão X e Clemente VII. O outro era a sobrevivência em Roma, sob a sua forma mais vital, das tradições da antiga Roma. Aí não era necessário «redescobrir» a Antiguidade. A nobreza romana mantinha um modo de vida genuinamente patrício, não um modo de vida feudal-cavalheiresco. O próprio Cola di Rienzo realizara escavações em larga escala. E para referir de passagem a filosofia, Lorenzo Valla também constituía um exemplo típico desses patrícios romanos, com o seu amor às antigas tradições de vida. A continuidade natural das ligações à Antiguidade, por um lado, e o carácter aristocrático da cultura renascentista, por outro, constituíam os dois factores que transformaram o conceito de *bellezza* na categoria central do desenvolvimento do Renascimento em Roma.

No entanto, as bases mais sólidas do Renascimento encontravam-se nas pólis: Siena, Florença e Veneza. A cultura de Siena assentava numa base marcadamente burguesa e, simultaneamente, era mais popular do que a de Florença e Veneza, mas vacilou e decaiu durante a primeira fase do Renascimento (assim, o princípio do desenvolvimento irregular surgiu cedo entre as próprias pólis-repúblicas italianas). Não sabemos o que provocou o seu colapso (pelo menos não consegui encontrar material que explicasse satisfatoriamente este fenómeno). Do nosso ponto de vista, no entanto, Siena não tem uma importância capital; a cultura do Renascimento manteve-se aí no interior da esfera artística e nunca assumiu uma forma conceptual. Restam portanto Florença e Veneza.

---

(1) *Lettere de Francesco Petrarca delle cose familiari,* compilação de Giuseppe Fracassetti, Florença, Le Monnier, 1863-7, V, pág. 358.

Começamos por uma analogia informal: *o desenvolvimento de Florença está relacionado com o de Veneza do mesmo modo que, na Antiguidade, o desenvolvimento da Ática estava relacionado com o da Jónia*. Gostaria de indicar aqui duas semelhanças aparentemente superficiais. Uma é o fenómeno da estabilidade, oposto à volatilidade. O sistema social e económico das cidades jónicas era comparativamente estável; cidades como Mileto e Rodes mantiveram o seu poderio económico e político durante vários séculos. A partir da época da queda dos tiranos enraizou-se uma forma de ordem republicana que não estava exposta a constantes lutas políticas ou oscilações de poder, primeiro num sentido e depois no outro. Pelos padrões antigos, a pólis jónica tinha uma organização relativamente aberta; havia um maior lugar para a vida privada. A história de Atenas, por comparação, foi breve e turbulenta; num único século a cidade subiu ao seu cume, desaparecendo no século seguinte da arena da história. Uma série de lutas de classe marcaram esse século; o poder político era instável; os partidos e os chefes seguiam-se uns aos outros numa sucessão rápida; a vida pública da pólis era bastante mais fechada e exigente, só se tornando possível uma vida privada mais tarde, durante a época de declínio.

A diferença entre a estabilidade e a volatilidade é também notória no desenvolvimento de Florença e de Veneza. A história de Veneza quase nunca foi marcada por conflitos de classe. O poder do estado encontrava-se nas mãos do Conselho dos Dez, que era eleito por toda a aristocracia (ou seja, a burguesia rica). Segundo Burckhardt, além disso, a participação no Conselho tinha uma curta duração e era pouco desejada. O mesmo acontecia com o cargo de doge. Os cidadãos pobres encontravam-se completamente excluídos da administração do estado, e nunca tentaram acabar com este estado de coisas. Paralelamente a isto desenvolveu-se aqui, tal como nas cidades jónicas, uma relação correspondente entre a vida pública e a privada. Desde bastante cedo existia um vasto campo de acção para os esforços privados: o aumento da riqueza podia transformar-se num objectivo em si próprio, e não envolvia necessariamente a participação de um *estrato social* no poder, dado que qualquer pessoa que se tornasse rica entrava na aristocracia ao fim de algum tempo e podia tomar parte nas eleições para o Conselho dos Dez. A vida pública estava então estreitamente definida e tinha um alcance reduzido.

É precisamente o contrário que se passa nos três séculos da idade de ouro de Florença: sucediam-se agudas lutas de classes, eram constantes as flutuações da sorte, estratos reduzidos ganhavam poder mas rapidamente eram destituídos das suas posições. Aqui o indivíduo só podia alcançar o sucesso através do êxito do seu próprio *estrato social*. A vida pública predominava sobre a vida privada; os negócios públicos colocavam toda a populaça em movimento, mesmo os trabalhadores.

A outra semelhança — uma vez mais, apenas aparentemente superficial — pode ser observada no desenvolvimento do pensamento filosófico. A filosofia jónica era caracterizada desde o princípio (Tales) pelo domínio dos problemas ontológicos, sendo substituídos cada vez mais a partir do quarto século antes de Cristo pela especulação sobre a natureza e os problemas médicos e físicos; a ética e o pensamento social estava completamente ausente ou eram relegados para um papel secundário. O pensamento ateniense, por outro lado, era dominado por problemas éticos e sociais desde os tempos de Sólon, e quando Platão primeiro construiu uma visão do mundo fundamentada ontologicamente, fê-lo (como Georg Lukács observou significativamente) em resposta à pergunta ética e social «Como deveremos actuar?»: esta ontologia tornou-se portanto conscientemente ideológica

(A este respeito Aristóteles não foi típico: foi ele que realizou a síntese das heranças filosóficas ática e jónica.) [1]

Se examinarmos cuidadosamente o desenvolvimento filosófico de Florença e Veneza, voltaremos a encontrar paralelismos. As questões de filosofia ética e social também dominaram o pensamento florentino durante bastante tempo; basta recordar os nomes de Salutati, Bruni, Alberti, Palmieri e Manetti. Ao referir esta semelhança com Atenas não penso, evidentemente, em qualquer identidade de *conteúdo* nos respectivos pensamentos sociais e éticos. Pelo contrário, creio que tudo o que já foi dito sobre o desenvolvimento divergente das duas cidades bastará para não esperarmos qualquer identidade de conteúdo. As diferenças de substância não alteram, porém, o facto de ambas se terem virado para as questões éticas e sociais. Em Florença, além disso, a ontologia só surgiu num momento em que a crise da cidade já se iniciara, durante o governo de Lorenzo de Medici. Também não foi por acaso que os pensadores voltaram à filosofia *platónica* e à ontologia *platónica* precisamente em Florença; para Ficino e Pico o sistema platónico constituía o tipo de tradição ideológica onde poderiam procurar uma resposta à pergunta ética e social «Como deveremos actuar?».

Voltarei noutro ponto à análise do porquê de Ficino chamar ao seu sistema — e mais do que apenas formalmente — «*Theologia Platonica*»; por agora apenas importa verificar que *uma* das suas razões consistia em tratar conscientemente o problema de maneira ideológica. Aqui basta mencionar, para não produzir uma ideia unilateral da evolução da filosofia florentina ao realçar apenas a sua linha principal de evolução, que o nível de desenvolvimento técnico atingido durante o *quattrocento* tornou possível outro rumo: a aplicação da antiga noção de actividade à actividade *técnica* e um esforço para explorar os problemas de filosofia natural partindo dessa base. Foi este o rumo que Leonardo da Vinci tomou nos seus fragmentos. Mas ao referir que existia esta segunda possibilidade devo repetir que de qualquer modo ela não veio a constituir a linha principal de desenvolvimento em Florença. Do princípio ao fim Leonardo manteve-se como um estranho na sua própria terra, como a história da sua vida demonstra.

Se, por outro lado, considerarmos Veneza — ou melhor, o seu centro universitário e ideológico, Pádua — poderemos observar nela o inequívoco domínio do *aristotelismo*. As suas preocupações essenciais eram ontológicas e epistemológicas; os problemas da ética e da existência social só surgiram *no âmbito* daquelas, de uma maneira fundamentalmente técnica, com uma objectividade académica desprovida de *pathos* ou paixão. As suas formas eram bastante mais conservadoras do que em Florença. O método escolástico da disputa prevalecia, com os tomistas e os averroístas polemizando entre si. Mas por detrás do método escolástico da disputa, *o conteúdo era inteiramente secular,* não dirigido para problemas dogmáticos mas no sentido de elucidar problemas ontológicos e epistemológicos reais. Este secularismo podia ser completamente livre de compromissos — sabe-se que Veneza foi a única cidade-estado italiana independente do papado, que a Inquisição não tinha aí poder e que o doge dispunha de uma certa autoridade eclesiástica. Assim, Veneza transformou-se na primeira pátria da investigação não ideológica da verdade. A circunstância de terem sido precisamente os *napolitanos,* como Telesio e Bruno, que viviam na praça forte do *conteúdo escolástico* e sem que nenhuma via veneziana se lhes abrisse, que tiveram de fazer estalar as *formas* escolásticas na filosofia natural, não diminui em nada o significado científico do aristotelismo veneziano, nem o facto de a nova filosofia natural (que já

---

(1) Para uma análise detalhada desta questão, ver a minha obra *Az aristotelési etika és az antik ethos (A Ética Aristotélica e o Ethos da Antiguidade)*, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1966.

nem em estilo era escolástica) lhe dever bastante. Também a *ciência* natural tinha uma dívida para com esse aristotelismo: Nicolau de Cusa, Purbach, Regiomontanus e Copérnico estudaram em Pádua, e mesmo Galileu foi tocado por esta tradição, se bem que dada a natureza da situação fossem mais notados os seus esforços no sentido de a transcender nas suas polémicas. Quando Giorgione pintou os seus *Três Filósofos* descreveu os três tipos de filósofo que resumiam o desenvolvimento veneziano: o tomista, o averroísta e o filósofo natural. Nunca existiu em Veneza ou Pádua um pensador prático de filosofia ética ou social, do tipo de Salutati ou Alberti. E para referir ainda um outro contraste: enquanto em Florença o problema da *liberdade* era o fundamental, na filosofia de Pádua era a noção de *determinismo* que se apresentava como dominante.

Encerrarei esta comparação da evolução de Veneza e de Florença com uma distinção que não tem contrapartida na história da Jónia e da Ática: o carácter especial das respectivas belas-artes. Aqui gostaria de privilegiar dois factores. O primeiro é a universalidade dos artistas florentinos. É conhecido o facto de em Florença praticamente todos os pintores serem simultaneamente arquitectos e escultores; todos os escultores eram igualmente arquitectos, pelo menos, etc. Bastará recordar Giotto, Donatello, Ghiberti, Brunelleschi, Leonardo e Miguel Ângelo, para não mencionarmos figuras menores. Em Veneza, por outro lado, *não existia um único pintor* que fosse simultaneamente escultor ou arquitecto. O outro factor pode ser apreciado na circunstância de a pintura e a escultura florentinas estarem cheias de *conflitos* internos; até certo ponto o próprio tema descrito é dominado por conflitos, sendo constantes as colisões entre tendências individuais na pintura e na escultura. Em todos os períodos podemos observar o choque entre programas artísticos opostos; em cada duas ou três décadas encontramos inovações drásticas. Em Veneza, o tema tratado está desprovido de conflitos; não é o drama que prevalece na arte, mas sim a *qualidade pictórica.* Um idílio tão harmonioso e lúcido como a *Vénus reclinada* de Giorgione, por exemplo, seria impensável em Florença, do mesmo modo que *Adão e Eva* de Masaccio ou *Judite e Holofernes* de Donatello teriam êxito em Veneza. O desenvolvimento da pintura veneziana era também *contínuo;* cada estilo de pintura nascia harmoniosamente do anterior — até (como vimos com Tintoretto) ocorrer subitamente uma grande ruptura.

Esbocei brevemente a evolução contraditória da cultura e da história política. Encontraremos as razões disto *no nível e no conteúdo* do desenvolvimento burguês em Veneza e Florença.

Se perguntarmos qual destas cidades era um estado *mais puramente burguês* desde o início, ou onde a burguesia era *mais rica,* é sem dúvida Veneza que deve receber a palma. Desde o momento em que se deslocara para a laguna, Veneza era uma pólis genuinamente burguesa, na qual nunca foi necessário travar qualquer luta contra o feudalismo. O cidadão de Veneza depressa aprendeu a «contar», foi nela que primeiro se desenvolveram a contabilidade e as estatísticas, o governo mantinha um orçamento financeiro regular; a vida económica estava «racionalizada». A independência relativamente à Igreja apenas constituía uma das razões de nesse tempo a religiosidade do senhor veneziano ser bastante *convencional.* As apaixonadas erupções de carências religiosas que caracterizaram Florença — consideremos o impacto de Savonarola — não se encontram em Veneza nesta época.

Até ao final o tipo de capital que determinou a fisionomia especial de Veneza foi o *capital mercantil.* O comércio era a principal fonte do seu poderio e da sua riqueza. A indústria — por exemplo, a indústria de construção naval, bastante desenvolvida — encontrava-se subordinada aos objectivos do comércio. Marx sublinhou em vários locais o efeito *conservador* do capital comercial. Esta tendência conservadora surge igualmente no caso de Veneza. O domínio do capital comer-

cial preservava a *estabilidade* da estrutura social; esta só caiu depois de a batalha de Lepanto ter atingido seriamente o poderio comercial de Veneza.

Neste ponto poderemos voltar por momentos à semelhança com a Jónia. O poderio e a estabilidade das cidades jónicas decorria igualmente do seu carácter de centros comerciais; era esta a base da sua força económica. Deve acrescentar-se que, tal como qualquer outro estado baseado no comércio, Veneza constituiu o seu poder *militar a partir de fora:* fez a guerra utilizando exclusivamente soldados mercenários. O mercador não sabe lutar, nem deseja sabê-lo; uma soldadesca popular recrutada no interior podia destruir o sistema de governo — e, portanto, o recrutamento popular está fora de questão. Não estou portanto a levar a analogia demasiado longe ao referir a vulnerabilidade das cidades jónicas face ao exército persa, que as cidades bastante mais pobres de Atenas e Esparta conseguiram derrotar com base apenas nos seus recursos *internos.*

Consideremos agora Florença. Para Max Weber a grandeza de Florença decorria do facto de a sua cultura ser indígena (*Binnenkultur*) (1). O carácter autóctone deste desenvolvimento dos recursos próprios era, no entanto, uma consequência do tipo de capital que surgiu em Florença: tratava-se, desde o início, de um *capital industrial.* A partir do capital industrial desenvolveu-se igualmente o capital financeiro. Nada disto indica, evidentemente, uma ausência de capital comercial, mas apenas o facto de a rede comercial que abrangia toda a Europa e passava até para além dela estar ao serviço do capital industrial: Florença importava mercadorias semi-acabadas e matérias-primas e exportava produtos acabados. As duas maiores guildas, a «Calimata» e a «Arte di Lana», controlavam a indústria têxtil, tal como, mais tarde, a «Arte di Seta» controlou a indústria de sedas e a «Cambio» a actividade cambista. Podemos voltar aqui ao paralelismo com a Ática: o poderio de Atenas assentava também primordialmente no *desenvolvimento* interno da sua indústria e tecnologia; só a exportação regular de produtos artesanais tornou possível a importação igualmente regular de cereais. Não devemos, como é óbvio, esquecer ainda aqui a diferença decisiva: em Florença, os *empreendedores capitalistas* encontravam-se à frente das indústrias das guildas, preocupando-se com a produção global e, com o auxílio do seu capital financeiro em crescimento constante, aumentando gradualmente o seu controlo sobre esta.

Aqui reside a causa do carácter especial do desenvolvimento florentino, diferente do de Veneza. Com efeito, o capital industrial, ao contrário do capital mercantil, não é conservador mas *revolucionário.* A constante revolucionarização da produção conduz a uma transformação constante das relações produtivas. Destrói constantemente os limites que se encontram no caminho do seu desenvolvimento. (Como vimos, a razão básica para o revés que o desenvolvimento florentino sofreu foi a sua *incapacidade* para quebrar os limites da estrutura de cidade-estado.) O ponto de partida do desenvolvimento da pólis florentina foi o derrube *violento* da dominação feudal; este foi seguido por uma luta económica multifacetada entre vários grupos de interesses, eclodindo de cada vez em qualquer tipo de crise política *violenta.* A autoridade política *interna* constituiu uma imagem no espelho da luta económica e pelo poder dos estratos sociais e dos ramos da indústria: *o render da guarda entre estes estratos reflectiu necessariamente a existência de relações diferentes de poder económico.* E, entre as consequências do seu desenvolvimento especificamente industrial, vale a pena mencionar o facto de em Florença se ter formado pela primeira vez um proletariado genuíno e de ter sido aí que, também pela primeira vez, surgiu na história a luta de classe do proletariado, que rebentou repentinamente na revolta dos Ciompi. (E para voltar à

---

(1) Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte (Abriss)*, Berlim, Duncker-Humboldt, 1958.

distinção entre Florença e Atenas: *o processo florentino de desenvolvimento foi muito mais prolongado do que em Atenas,* onde a produção de mercadorias nunca foi colocada numa base capitalista e no entanto desintegrou a comunidade existente, num estádio que em Florença apenas constituiu o ponto de partida de um maior desenvolvimento.)

Este rumo de desenvolvimento «indígena» obrigava Florença a ter uma vida pública do tipo pólis, dado que, objectivamente, os negócios privados se tinham fundido com os públicos. E tornou necessário e possível que a vida política do estado se transformasse em algo mais do que o simples negociar privado daqueles que detinham posições de poder económico e político. Apesar de a democracia ser apenas formal (nos momentos em que ainda existia) e de os estratos médios e baixos se encontrarem ainda essencialmente excluídos das posições de poder, *os movimentos desses estratos contribuíam de qualquer modo, objectivamente, para a evolução das relações de poder,* pelo que o interesse destes pela vida pública estava longe de constituir uma simples ilusão. Ao tomar o partido de certos movimentos, mesmo os estratos mais baixos podiam ganhar vantagens — em Florença o sistema de tributação, por exemplo, estava muito longe de ser estável. É por esta razão que os problemas de filosofia ética e social ocuparam o centro de interesse dos pensadores de Florença, que a pintura e a escultura florentinas foram tão dramáticas, tanto nos temas tratados como na rápida sucessão de estilos, e que o problema (e a experiência subjectiva) da «liberdade» passou a constituir o centro de atenção durante a idade de ouro de Florença, em vez do problema do determinismo. Os problemas da *praxis* predominam sobre as questões da ontologia da natureza que, de certo ponto de vista, constituem um fim em si próprios; não possuem qualquer relevância imediata para a pergunta «Como deveremos actuar?» na vida e nas lutas da pólis. O método escolástico de exame, além disso, como modo de pensar conservador, não se pode enraizar num estado em que cada passo destrói convenções — por muitas questões «abstractas» reais que permita encarar.

E aqui volto a um outro problema já levantado anteriormente. Perguntei já porque seria que os pintores florentinos eram igualmente escultores e arquitectos, enquanto em Veneza não encontramos um só caso desses. A resposta é agora simples: a razão deve ser procurada *na universalidade da cultura industrial de Florença.* Com a única excepção de Miguel Ângelo, os artistas florentinos vêm das fileiras dos artífices, entre os quais tinham adquirido, quase como uma herança paterna, uma aptidão profissional versátil. A imaginação artística podia desenvolver-se a partir dessa aptidão (durante muito tempo o artista florentino foi considerado um artífice, como de resto acontecera com o artista ateniense — sendo a sua arte considerada *techne*). Mas o pintor veneziano foi, a partir da época dos Bellinis, um «artista» no sentido burguês moderno da palavra. A sua cultura não se desenvolvia a partir de uma *techne* burguesa multifacetada — daí a exclusividade do seu meio homogéneo. E, consequentemente, o *conteúdo* da sua pintura também tratava menos da vida pública do que em Florença.

Devemos perguntar-nos se durante esta comparação surgiu qualquer tipo de *ordem hierárquica.* A resposta, na minha opinião, considerando o curso do desenvolvimento *na sua totalidade,* é «sim». Devo sublinhar que não considero a filosofia páduo-veneziana menos válida do que a florentina, e se nas Artes dou a Florença a minha preferência (excepto no que se refere a Giorgione), é possível que se trate simplesmente de uma questão de gosto. Mas, dado que o capital industrial constituía a base do desenvolvimento florentino, dado ser esse o tipo de desenvolvimento indígena em que os fenómenos individuais podem de facto ser observados na sua forma «pura» e «clássica», dado que foi aí que surgiram as primeiras formas da versatilidade burguesa (no sentido marxista da palavra), e dado que aí o desenvolvimento do indivíduo e da espécie (novamente no sentido marxista)

se aproximaram mais — não estou a proceder arbitrariamente ao considerar Florença como a pátria clássica do primeiro período do desenvolvimento renascentista.

Em parte por esta razão, e em parte porque o desenvolvimento florentino foi cortado por uma rápida sucessão de lutas de classes, definindo e evocando cada período um novo estádio na evolução do ideal renascentista do homem, gostaria de dizer mais algumas palavras, em particular sobre o rumo da história de Florença e as suas conjunturas principais.

As raízes da indústria e do comércio têxtil de Florença remontam ao século XII. Primeiramente desenvolveu-se a guilda da «Calimata», que realizava o trabalho de acabamento, e depois a da «Arte di Lana», que assumiu o controlo de toda a história têxtil em todos os seus processos. Esta atingiu o seu desenvolvimento máximo no início do século XV; a família Medici proveio da «Arte di Lana». O triunfo desta sobre a «Calimata» é um exemplo da mudança de estruturas na tecnologia e na sociedade florentinas. A ascendência da «Lana» pressupôs *a divisão do trabalho no interior de um mesmo ramo de produção;* a concentração do capital nas mãos de algumas famílias endinheiradas provocou a rotura do sistema de simples produção de mercadorias baseada na pequena indústria artesanal, transformando as pequenas oficinas pertencentes à guilda de produtores independentes em trabalhadores externos, ao mesmo tempo que criava oficinas maiores empregando formas primitivas de manufactura. Gostaria de referir aqui a opinião expressa na interessante obra de Jaroslav Kudrna *Estado e Sociedade no início do Renascimento italiano* (1), segundo a qual a cultura do Renascimento italiano se desenvolveu essencialmente com base na simples produção de mercadorias. Kudrna tem razão ao afirmar que durante o Renascimento ainda não existia uma reprodução capitalista — *e que a simples produção de mercadorias e a reprodução capitalista não estão separadas por uma espécie de terra de ninguém, mas antes pelo período de acumulação primitiva.* «Em Itália», escreveu Marx, (2)

> [...] onde a produção capitalista se desenvolveu mais cedo, a dissolução da servidão realizou-se também mais cedo do que em qualquer outro local. O servo foi emancipado nesse país antes de ter adquirido qualquer direito sancionado ao solo. A sua emancipação transformou-o imediatamente num proletário livre que, além disso, encontrava o patrão à sua espera nas cidades, na sua maior parte libertadas sob a forma de legados dos tempos romanos. Quando a revolução do mercado mundial, aproximadamente no final do século XV, liquidou a supremacia comercial do Norte de Itália, verificou-se um movimento no sentido inverso. Os trabalhadores das cidades foram conduzidos *en masse* para os campos, e deram um impulso, nunca antes visto, à *petite culture* realizada sob a forma de horticultura.

Em Florença, como vimos, a situação só diferia na medida em que não era o capital comercial que dominava, como acontecia nas cidades do norte da Itália, e o colapso da acumulação primitiva foi provocado por outras circunstâncias. A mais importante destas era o facto de *apesar de o capital ser continuamente acumulado, por um lado, por outro o influxo de trabalhadores livres terminou.* Os limites de Florença como pólis tornaram impossível continuar a expropriar o campesinato e a produzir assim mão-de-obra livre.

---

(1) Jaroslav Kudrna, *Stát a spolécnost na usvite italské renesance,* Praga, Akadémie, 1964.
(2) Karl Marx, *Capital,* Nova Iorque, International Publishers, 1967, I, pág. 716, nota.

No século XII e no início do século XIII, no entanto, os contornos do desenvolvimento da indústria têxtil eram ainda tradicionalmente medievos. A vida política da cidade, por outro lado, ainda apresentava as marcas da anarquia feudal; a rivalidade semi-histórica e semilendária das famílias Buondelmonte e Uberti determinou o rumo da sociedade. Enquanto as duas famílias patrícias se exterminavam mutuamente, as guildas, ganhando lentamente força, obtiveram o autogoverno para a cidade; em 1247 passou a existir uma constituição republicana, e a introdução em 1252 de uma moeda unitária, o florim, simbolizou a vitória da classe média superior sobre a nobreza. A subsequente luta entre Guelfos e Gibelinos constituiu primeiramente um movimento da burguesia vitoriosa contra o que restava da nobreza; em 1282, esta foi completamente excluída da governação da cidade. Mais tarde as facções tornam-se mais confusas, em parte porque os Guelfos, o partido da grande burguesia, se puseram ao lado do Estado Papal e se opuseram a uma monarquia unitária e, em parte, porque a mesma alta burguesia, tendo ganho a sua batalha, colocou a sua política cada vez mais ao serviço da *luta competitiva*, capitalista, procurando impedir as guildas menores (o *popolo minuto*) de partilharem o poder e assim adquirirem uma posição mais vantajosa na luta económica. Como resultado, os filhos burgueses *par excellence* de muitas antigas famílias Guelfos tomaram o partido dos Gibelinos, como aconteceu por exemplo com Dante. A vitória do *popolo grasso* sobre a nobreza (que ainda dominava nos campos em torno de Florença) facilitou o início da acumulação primitiva; os trabalhadores «livres» deslocaram-se dos campos para a cidade, e uma certa quantidade de velhos artífices passaram a independentes. Maquiavel dá-nos um testemunho da moralidade da burguesia desta época na sua *História de Florença* [1]:

> Os juramentos e as promessas perderam a sua validade, sendo apenas mantidos enquanto forem úteis; são apenas adoptados como meio de engano, sendo mais aplaudido e respeitado aquele cuja astúcia é mais eficaz e segura. Nestas condições, os homens maus são recebidos com a aprovação devida à virtude, e os bons apenas são vistos como loucos... Os chefes e cabecilhas das facções santificam os seus baixos desígnios com palavras que são todas piedade e virtude, têm constantemente o nome da liberdade nas suas bocas, embora as suas acções provem que são os seus maiores inimigos.

A ideologia, nesta época, ainda não fora além das tradições medievais. Giovanni Villani, na sua crónica de Florença, atribui todas as vitórias à providência divina. O primeiro grande exemplo de arquitectura revela igualmente um gosto tradicional — o palácio da Signoria, segundo o modelo da fortaleza feudal, e as duas grandes igrejas iniciadas em 1234 e 1246, respectivamente, Santa Maria Novella e Santa Croce, uma para os dominicanos e outra para os franciscanos. (Não podemos entrar aqui na análise do problema da avaliação de quanto existe de carácter renascentista no gótico florentino.)

Entre o final do século XIII e meados do XVI, a luta da média e pequena burguesias por uma partilha do poder continuou. No decurso desta luta ambas as facções desenvolveram uma fisionomia cultural particular. Deve sublinhar-se que também os trabalhadores tomaram parte nos movimentos da média e pequena burguesias. A ideologia da média burguesia era mais religiosa do que a da *haute bourgeoisie* e, simultaneamente, mais *popular*. Foram eles que primeiro cultivaram a língua vernácula e criaram, com Dante, Boccaccio e Petrarca, a primeira cultura

---

[1] Niccolò Machiavelli, *History of Florence*, Nova Iorque, Hasper, 1960, pág. 114.

literária genuinamente italiana. A diferença característica entre o pensamento monárquico de Dante e a visão republicana militante de Boccaccio não era teórica, decorrendo antes da mudança dos tempos. Não existia qualquer contradição no facto de Boccaccio criticar Petrarca simultaneamente por deixar Dante na sombra e aceitar o apoio das cortes principescas (quando, em dado momento, *ambos* tinham sido entusiásticos quanto a Cola di Rienzo). A ulterior e apaixonada devoção de Boccaccio, a sua exposição da *Divina Comédia* às pessoas na igreja (em italiano), apenas sublinham o facto de todos eles estarem muito ligados à vida da sua sociedade.

Como Antal mostrou de maneira bastante convincente, o processo de secularização iniciou-se primariamente entre o *popolo grasso*. Não é de admirar; foram estes os primeiros a sentir e ver que eram *eles próprios* que conduziam os seus destinos, e foi entre eles que primeiro se desvaneceu a necessidade de religião. Ao mesmo tempo, procuravam uma ideologia em conformidade com os seus objectivos práticos. Este tipo de semi-heresia que, como o averroísmo, estava na moda nos círculos Gibelinos (como nos grupos em torno de Dante e de Guido Cavalcanti) não correspondia às suas necessidades. A secularização apareceu nas suas primeiras formas nas Belas Artes. Em 1294, começou-se a construir a Catedral, chamada «Santa Maria del Fiore»; *trazia portanto o nome da cidade,* tal como o Parténon teve em tempos o nome de Atenas, e foi assim chamada para simbolizar a unidade e a grandeza da cidade. A combinação de uma grande nave com as pequenas capelas dos ricos exprimia objectivamente a nova estrutura social. Os mosaicos foram substituídos por frescos; os temas tornaram-se mais ricos, se bem que durante algum tempo tenham ainda mantido os limites temáticos do Novo Testamento. Com Giotto inicia-se a interpretação individual dos acontecimentos — basta-nos pensar na lenda de Santa Ana na Capela Arena. «Pela primeira vez, desde a Antiguidade, as figuras apoiavam-se firmemente na terra, em posições naturais, no momento em que eram representadas», escreveu Dvořak sobre esta sequência de frescos (1). Antal tem sem dúvida razão quando vê reflectidas na arte de Giotto a visão e concepção do mundo de um *popolo grasso* secularizando-se progressivamente — se bem que, em minha opinião, caia num certo excesso de simplificação ao ligar o conteúdo da arte de Giotto *na sua totalidade* às aspirações deste estrato. Tem igualmente razão ao atribuir o relativo retorno ao gótico entre Giotto e Masaccio ao facto de nessa época o *popolo minuto,* ainda conservadoramente religioso, ter vindo à boca de cena e deixado a marca do seu gosto nas formas artísticas dominantes. Mas devo protestar contra a sua maneira de procurar ligações *abertamente directas* entre os interesses de certos estratos e a composição de algumas das imagens mais góticas, dado que uma tal influência só podia fazer-se sentir por intermédio de um gosto relativamente uniforme, em particular no âmbito limitado da pólis. Claro que não há dúvida de que, quando Masaccio, no final deste período, retomou a tradição deixada por Giotto, deu assim expressão a um gosto burguês uniforme que transcendia os interesses e contendas dos estratos sociais particulares. Quando Dvořak afirma que os heróis de Masaccio exprimem a dignidade humana e a «liberdade da vontade» e que nas suas obras «o grupo é constituído por figuras individuais, completamente independentes»(2), vê naquele a personificação e o retratador de factos e ideais de vida que nessa época já se tinham tornado prevalecentes e, através da sua difusão cada vez mais ampla, tinham deixado uma marca na cultura geral. Daí em diante — como sabemos a partir das *Vidas* de Vasari — *todos* os artistas importantes passaram a fazer uma peregrinação à Capela

---

(1) Max Dvořak, *Geschichte der italienischen Kunst,* Munique, Pieper, 1927, I, pág. 16.
(2) *Ibid.,* pág. 57.

Brancacci para aprenderem a pintar, qualquer que fosse o respectivo estrato social de origem, como Miguel Ângelo e Leonardo.

O desenvolvimento de Florença, particularmente neste primeiro período, quase convida a generalizações sociológicas simplistas. Posso voltar novamente ao ponto de vista de Kudrna, já anteriormente criticado. Enquanto Antal — cujos méritos não poderei sublinhar bastante — liga toda a evolução das belas artes durante o Renascimento apenas aos interesses e gostos do *popolo grasso*, Kudrna assegura-nos que, ideologicamente, o *popolo grasso* realizou sempre um compromisso com o feudalismo e que, por essa razão, seria um erro considerar a cultura renascentista como uma cultura burguesa, pois as verdadeiras aspirações progressivas surgiram nas fileiras da pequena burguesia. Mas nenhum destes pontos de vista permite uma explicação satisfatória, De modo nenhum negarei, como é óbvio, que, por entre o conflito dos estratos sociais, os interesses específicos de cada um deles fossem retratados tanto na ideologia como na arte. Direi, porém, que o início da acumulação primitiva em Florença já no final do *duecento* e, mais particularmente, durante o *trecento*, constituía um processo *integral* que arrastou *toda* a cidade para fora do âmbito das tradições feudais em todas as áreas, desde a maneira de viver até à ideologia, desde a religião até à arte. *Foram diferentes os problemas desta transformação contínua que encontraram expressão nos representantes dos estratos individuais — mas a todos os níveis encontramos pessoas tentando enfrentar a nova problemática oferecida pelo Renascimento.* Assim, a cultura renascentista não pode ser ligada a estratos burgueses individuais. Deve sublinhar-se, evidentemente (como discutirei mais tarde), que o Renascimento italiano, particularmente o florentino, criou uma cultura especificamente aristocrática; os *sottoposti*, os numerosos trabalhadores e pequeno-burgueses não tiveram nem viriam a ter uma cultura *independente, e o campesinato*, negligenciável deste ponto de vista, *não contribuiu para a criação cultural e nem sequer são tratados nos produtos dessa cultura*. Mas, em última análise, esta era ainda uma cultura pública, na medida em que *cada* estrato da sociedade encontrou mais ou menos expressos nela os seus sentimentos e gostos. Aqueles que não produziam cultura ainda podiam fruí-la. A fim de compreender esta situação especial, devemos citar dois exemplos contrastantes: a arte dos Países Baixos, que devido à proximidade entre a burguesia e o campesinato era sempre mais plebeia e popular em termos de temas e visão genérica, e a arte veneziana, que não só não foi uma arte popular (até Tintoretto), como nem sequer foi uma arte pública.

Voltemos ao final do *duecento*, à vitória do *popolo grasso* e aos inícios da secularização. O primeiro elemento da ideologia religiosa que se tornava necessário derrubar era o ideal de pobreza. Giotto escreveu um hino contra a pobreza, assegurando que esta era a fonte de todos os males: a pobreza não desejada conduz ao crime, enquanto a pobreza conscientemente desejada conduz à hipocrisia. O caso de Boccaccio, originário da classe média, mostra que também aqui não estamos apenas a tratar da ideologia de um único estrato; a procura de dinheiro pelos protagonistas é tratada no *Decameron*, em muitos casos em tons positivos. Em 1323, a facção dos Guelfos conseguiu obter uma bula papal segundo a qual aqueles que declaravam que Cristo e os Apóstolos nunca tinham possuído bens eram considerados heréticos. (No século anterior, Tomás de Aquino defendera que não ter bens era um ideal).

A luta da média e pequena burguesia contra a *haute bourgeoisie* por uma partilha do poder, um reflexo da sua luta económica, colocou igualmente em movimento os *sottoposti*. Os «Guelfos negros» procuraram muitas vezes refúgio na aliança da nobreza Gibelina expulsa. (Entretanto, esta nobreza tinha-se também aburguesado parcialmente, com grandes famílias nobres adoptando nomes burgueses, por exemplo.) No entanto, o avanço da média burguesia era irresistível,

e tanto mais quanto esses novos poderes económicos, as guildas da «Lana» e da «Seta», desempenhavam um papel de liderança nas respectivas fileiras. A base da democracia aumentou, tal como acontecera em determinada época em Atenas. Estes desenvolvimentos atingiram o seu ponto alto — e, simultaneamente, o seu ponto de viragem — em 1378 com a revolta dos Ciompi, na qual tomaram parte 9 000 trabalhadores têxteis. Então também eles formaram uma guilda independente e alcançaram uma parcela do poder. Para uma caracterização da ideologia da rebelião e a fim de determinar até onde as exigências específicas dos trabalhadores estavam entrelaçadas com uma ideologia inerentemente burguesa, permitam-me citar Maquiavel, que faz o seguinte discurso, decerto relativamente verdadeiro na época, a um dos chefes da revolta (1):

> Não se deixem impressionar pela antiguidade de sangue de que se servem para exaltarem a sua superioridade relativamente a nós; pois dado que todos os homens tiveram uma mesma origem comum, todos são igualmente antigos, e a natureza fez-nos todos de uma mesma maneira. Se nos despirmos todos, verificaremos ser todos semelhantes... Não devemos preocupar-nos com a consciência; pois quando, como nos acontece, os homens são obrigados a temer a fome, a prisão ou a morte, o medo do inferno não pode nem deve ter qualquer influência sobre eles... Todos os que atingem um grande poder e riquezas utilizam a força ou a fraude; e aquilo que obtiveram por estratagema ou violência... procuram santificar sob o falso título de ganhos honestos... Os servidores honestos são sempre servidores, e os homens honestos são sempre pobres.

A atenção aos problemas dos pobres durou pouco tempo, entre 1378 e 1381. A partir desta última data o governo encontrou-se novamente nas mãos dos cidadãos virtuosos, sendo as exigências da média burguesia relativamente satisfeitas. Foi então que se iniciou a época de ouro da democracia formal, e com ela um ressurgimento irresistível da cultura renascentista. Nas belas artes, as criações de Brunelleschi, Ghiberti, Donatello e Masaccio marcam uma nova era. Se a Catedral era um símbolo dos primeiros progressos, o símbolo da nova época era a sua cúpula, de cuja construção a «Arte di Lana» encarregou Brunelleschi. Quando, em 1425, o arquitecto foi eleito para a Signoria, a arte *recebeu os seus direitos de cidadania,* transformando-se numa forma de mérito e valor. Verificou-se uma alteração na relação entre o cidadão que encomendava a obra e o artista que recebia a encomenda. A burguesia constatou, consciente ou inconscientemente, que se necessitava de objectivar a sua visão e a sua experiência *era obrigada* a dar uma certa liberdade de movimentos ao artista e a reconhecê-lo como um indivíduo *de nível igual* ao seu. (Esta mesma consciência, e o seu reconhecimento pela outra parte, o artista, encontrou novamente a sua expressão um século mais tarde, quando o filho do artífice, Benvenuto Cellini, «responde» livremente a Leão X e a Clemente VII.) Poderemos observar de passagem que este período foi muitas vezes designado pela época de ouro das «obras encomendadas»; e, no entanto, de modo nenhum era o hábito de encomendar obras de arte que dominava as relações entre a burguesia e o artista nessa época, mas sim a «incumbência» dessas obras num sentido social mais vasto. Aqueles que incumbiam o artista da realização de uma obra de arte apenas definiam em termos muito gerais o que devia ser feito; o conteúdo concreto dependia inteiramente da própria imaginação do

---

(1) Machiavelli, *History of Florence,* págs. 129-30.

artista. Quando isso não era assim, tornavam-se inevitáveis os conflitos, como por exemplo na construção da cúpula da Catedral.

A temática artística expandiu-se notavelmente neste período, bastante para além dos limites do Novo Testamento. Surgiram temas do Antigo Testamento, juntamente com temas da Antiguidade, formas novas como o retrato e as descrições da natureza. O retorno à Antiguidade e a «descoberta» do nu são igualmente um produto desta época. Verificou-se também um ponto de viragem no tipo das questões postas pela filosofia ética e social. Petrarca e Salutati ainda professavam formalmente a sua crença na Providência, mas Bruni já não o fazia, nem sequer formalmente. Foi Bruni quem fez reviver o antigo ideal de «sábio», juntando-o à exigência de utilidade prática e «patriotismo». A teoria desta época é cristalizada nas obras de Alberti. Na sua versatilidade podemos encontrar resumido tudo aquilo que a Florença da idade de ouro realizou no pensamento económico, na teoria da arte, no conhecimento técnico e na filosofia social e ética. A sua superioridade é realçada pelo facto de estar livre de todas as tendências apologéticas características de Bruni. Alberti não era um celebrador patriótico do presente de Florença, mas um observador acutilante das contradições da época, em particular desses conflitos sociais e económicos que não tardariam a explodir. Neste caso, porém, a universalidade era alimentada por um talento sensível *tanto* à ética como ao estudo do mundo.

Dissemos que a idade de ouro da democracia formal se iniciou em Florença em 1381, mas foi também então que começou a ser destruída, se bem que lentamente. Durante os anos de democracia formal as relações de poder deslocaram-se; os Medici venceram as antigas famílias burguesas e a sua preponderância económica cresceu rapidamente. Também aqui a fonte do poder económico era ainda a indústria — a indústria têxtil — mas o capital financeiro transformava-se cada vez mais num factor central e, mais ainda, era usado para financiar a indústria de *outras* cidades e países. A fortuna dos Medici passou a ser cada vez menos — na expressão de Weber — o fruto de uma *Binnenkultur*, transformando-se cada vez mais no produto de uma *Aussenkultur*. Foi sem dúvida a orientação *externa* dos Medici que tornou possível o seu rápido crescimento.

Mas por que razão deveria esta «orientação externa» constituir uma fonte de maior riqueza?

Referi-me já à revolta dos Ciompi, e ao facto de a burguesia ser obrigada a ceder (mesmo que apenas por alguns anos), assim como a fazer mais tarde certas concessões económicas aos trabalhadores. Simultaneamente a burguesia, temendo os trabalhadores, *liquidou o exército florentino como força militar popular, o que fora até então;* daí em diante a burguesia florentina fez a guerra com *condottieri* e soldados mercenários, tal como a faziam Veneza e os déspotas do Norte da Itália. Uma consequência desta alteração foi o entrave da expansão de Florença e, finalmente, a sua restrição à «cidade-mãe». A guerra deixou então de constituir uma causa nacional e popular. A verdade disto não só é mostrada pela análise fria e académica de Maquiavel, como pode ser lida nas obras de arte que nos foram deixadas. As duas estátuas de David por Donatello e Verrocchio, apesar de muito diferentes entre si, são ainda símbolos heróicos e idealizados da soldadesca popular da cidade. As suas estátuas de *condottieri* tratam ainda heróis reais, de vontade forte, verdadeiros chefes (independentemente de se esses *condottirei* foram de facto heróis). Mas voltemos agora aos esboços que Leonardo e Miguel Ângelo prepararam por ordem da Signoria para uma pintura da batalha de Anghiari (uma batalha em 1440 na qual, a propósito, não foi morto um único soldado). Os esboços de Leonardo mostram faces distorcidas pelo ódio — já não se vê qualquer vestígio dos heróis. Miguel Ângelo transforma ainda mais claramente toda a sua representação da batalha numa espécie de cena grotesca, mostrando solda-

dos a tomar banho que saem confusamente da água e se agarram às roupas ao ouvirem o sinal da batalha.

Mas voltemos novamente aos Ciompi. Por que razão era necessário fazer concessões aos trabalhadores? Porque se temia colocar armas nas suas mãos? A principal razão consistia em nesse momento existir uma *falta de trabalhadores* em Florença. Vimos que a força actuante por detrás do desenvolvimento económico e da cultura de Florença era a primeira onda de acumulação primitiva. A riqueza continuava a acumular-se, por um lado, mas, por outro, a oferta de trabalho «livre» não continuava a acumular-se. Os esforços de Florença no sentido de ganhar território agrícola através da guerra redundaram em nada. Não existiam reservas de força de trabalho; Florença não pôde continuar a privar os camponeses das suas terras e meios de produção. A acumulação primitiva não podia prosseguir; por isso parou. E por esta razão — devido aos limites da pólis — o processo de reprodução capitalista não podia iniciar-se, começando portanto, em vez da reprodução capitalista, um processo de refeudalização. Lorenzo o Magnífico já não podia continuar a investir as receitas dos Medici na indústria. Em parte ainda continuou a realizar as operações financeiras do seu avô Cosimo mas, além disso, voltou-se para a aquisição de *propriedades fundiárias*. Uma parte cada vez maior da propriedade da família transformou-se num «excedente». O modo de vida ascético dos fundadores da família e o cenário modesto da existência burguesa transformaram-se numa ostentação de riqueza, de luxo e de pompa, e num estilo de vida principesco. Durante algum tempo isto ainda constituiu uma base *material* da cultura (os Medici eram patronos *individuais*), e da compra de posições internacionais (até ao nível do papado) mas, dada a sua natureza, este estado de coisas depressa começou a vacilar. Daí o rápido declínio económico, político e cultural que se seguiu à idade de ouro dos Medici.

Esta aparente era de ascensão — assim considerada devido ao «brilhantismo» político que a rodeava, mas na realidade constituindo uma era de decadência contendo em si as sementes da refeudalização — data formalmente de 1343; foi nesse ano que Cosimo de Medici foi chamado do exílio. Cosimo ganhou para o seu lado as partes mais pobres da populaça na luta contra a média burguesia. Gramsci mostrou que a popularidade dos Medici *assentava no seu sistema tributário progressivo* (que eles próprios também pagavam — a si mesmos. Quando Lorenzo o Magnífico conseguiu excluir todo o *popolo grasso* da liderança e, em 1478, depois da derrota da conspiração Pazzi, exilou os seus cabecilhas de Florença, *a democracia formal terminou com o consentimento do povo,* e o que se manteve foi o domínio de um princípe sob a aparência da manutenção da república.

A quebra do desenvolvimento só se tornou aparente lentamente; a época de Cosimo de Medici era ainda uma época de florescimento cultural. Foi então que a linguagem e o espírito da antiga Grécia se enraizaram em Florença; Cosimo de Medici, que não frequentara a escola e era inculto mas bastante inteligente, ganhou interesse pela filosofia e apoiou o trabalho de Marsilio Ficino. Porém, as nuvens que se acumulavam já transpareciam de evolução imanente da obra de Ficino. Foi o primeiro filósofo a construir um sistema em Florença, e também aquele que (como já disse) desenvolveu a sua ontologia a partir da pergunta «Como deveremos actuar?». Mas, com a passagem do tempo, as características ideológicas da sua obra tornaram-se cada vez mais proeminentes; começando por renovar o ideal pagão da beleza, terminou tentando satisfazer as necessidades de um sentimento religioso renascente. Em última análise Ficino ainda procurou dentro dos limites da pólis a resposta para a pergunta «Como deveremos actuar?». No seu aluno Pico, no entanto, o ideal da pólis já se perdera. Pico era um homem de moralidade, cuja consciência subjectiva contrastava com as exigências da vida pública. Se até 1381 (aqui as datas são apenas aproximadas, como é óbvio) a riqueza e a

glória eram elogiadas, enquanto entre 1381 e 1434 se explorava a relação adequada entre o bem comum e as possibilidades de acção do indivíduo, poderemos dizer que durante a era dos Medici foram as exigências de *ascetismo*, de afastamento da riqueza e da vida pública, que cada vez mais fizeram ouvir a sua voz, mesmo nos círculos cultos. A figura de Jesus de Nazaré foi restaurada como ideal. «Pois se o Evangelho está certo» — o «se» é característico —

> [...] se é difícil a um homem rico entrar no Reino de Deus, então porque procuramos com avidez acumular riquezas? E se é certo que não devemos procurar o tipo de glória que os homens concedem, mas sim aquele que nos vem de Deus, porque havemos de preocupar-nos com o juízo dos homens?

escreveu Pico numa das suas cartas ao sobrinho (1). Esta admoestação já é testemunha de uma *renovação das necessidades religiosas* (necessidades que nunca morreram, mas que no primeiro período tinham recuado para o segundo plano; durante este tempo, a religião transformou-se essencialmente num problema de observância pública e num depósito de mitos a que todos podiam recorrer). As renovadas necessidades religiosas tornaram-se aparentes no regime de Savonarola. Deve sublinhar-se que este acontecimento não constituiu uma questão de fanatismo da «populaça ignorante» nem um movimento dos devotos do culto da Virgem nem sequer um caso de histeria supersticiosa das massas; *virtualmente, toda a elite cultural de Florença simpatizava com Savonarola,* tanto o ateu Maquiavel como Miguel Ângelo, Botticelli e Leonardo.

Daí em diante pouco há a dizer sobre a história de Florença; o seu destino estava selado. Os últimos dos seus grandes filhos que delineraram as suas ideias, os seus princípios básicos e os problemas que enfrentaram — como Miguel Ângelo, Leonardo e Maquiavel — morreram no exílio, por vezes escolhido por eles próprios e outras vezes forçado.

Não foi portanto Florença (nem a Espanha) que se transformou na pátria clássica da acumulação primitiva e no ponto de partida de um novo tipo de desenvolvimento, mas sim a Inglaterra (e a França).

A evolução da Inglaterra e da França durante o Renascimento — contrariamente à da Itália — está ligada ao aparecimento de um estado nacional unificado. Em Inglaterra, onde o desenvolvimento foi essencialmente contínuo durante o reinado da dinastia Tudor, a cultura pela primeira vez centrou-se na capital, onde, além disso — e este é um aspecto decisivo — se encontram tanto uma cultura relativamente aristocrática como uma cultura decididamente burguesa (basta-nos pensar no «Círculo de Londres»). Prevaleceram igualmente tendências semelhantes em França durante o reinado de Francisco I; só que aqui as guerras religiosas impediram que estas tendências prosseguissem até à subida ao trono de Henrique IV. O carácter *nacional* da cultura renascentista, no entanto, era — repito — análogo em ambos os países.

O processo de acumulação primitiva em Inglaterra é bem conhecido através da análise feita em *O Capital;* seria supérfluo repeti-la aqui. Do nosso ponto de vista, o aspecto mais importante é que, em Inglaterra, esse processo, se bem que se tenha realizado em diversas fases que abalaram e transformaram toda a sociedade, foi de qualquer modo um processo rápido, repentino e, principalmente,

---

(1) Giovanni Pico della Mirandola, *Die Wurde des Menschen,* Freiburg, Francoforte no Meno, e Viena, Pantheon, pág. 117.

contínuo. Esta transformação profundamente *bourgeoise* (apesar de os seus apoiantes serem principalmente a nova nobreza) tornou a Inglaterra excepcionalmente receptiva às ideias que se tinham desenvolvido em Florença e nos outros pequenos estados italianos. A marcante experiência da possibilidade de o homem criar o seu próprio destino e a sua própria sociedade, e a ideia da instabilidade da sorte em particular, tornaram o pensamento e a visão da vida do *quattrocento* florentino atraentes. A escolha de uma religião própria, uma exigência que ganhava cada vez mais popularidade em Inglaterra, constituiu outro elo de ligação ao *quattrocento*. Estes ideais vindos de Itália não constituíram de modo algum o privilégio de um círculo «humanista», ao contrário do que aconteceu na Alemanha; foram interligados a necessidades *populares*, a desejos populares e à vida popular (considerando a média e a pequena burguesia como suportes da cultura popular). Basta pensar nas *Alegres Comadres de Windsor*, de Shakespeare, ou no *Shoemaker's Holiday* de Dekker para compreender este carácter popular da burguesia renascentista.

Nesta transformação nacional unitária e, simultaneamente, burguesa-popular podemos já observar a expressão de algo que só o futuro viria a confirmar: que o desenvolvimento inglês não vacilaria. O abandono de *todos* os laços tradicionais (algo que não era característico nem das cidades-estado italianas nem do império espanhol) adquiriu corpo e forma naquilo que era específico da cultura inglesa renascentista: o seu carácter *dramático*. Das várias formas italianas de desenvolvimento, a florentina foi a mais dramática; mas constituiu uma continuação das formas tradicionais a tal ponto que o sentido de drama podia encontrar uma expressão adequada na pintura. Em Inglaterra, no entanto, o drama transformou-se no género dominante do Renascimento. Nele podemos observar, numa forma condensada, a desintegração do velho mundo e o nascimento do novo.

O seu carácter dramático e a sua «abertura» em relação ao futuro explicam o facto de a cultura inglesa ser aquela que, de entre todas as renascentistas, melhor compreendeu *à partida*, praticamente no momento do seu nascimento, as contradições do capitalismo. Se desejarmos falar do papel destrutivo do dinheiro, devemos citar Shakespeare e Ben Jonson; se quisermos falar da pauperização, teremos de referir Thomas More. Não ouvimos nós em *Péricles* a observação, tantas vezes citada mais tarde, de que o peixe grande devora os mais pequenos?

O que torna o sentido de drama tão universal é o facto de estas contradições serem pensadas até ao fim por aqueles que apenas reflectiram numa das suas facetas, por aqueles que não falaram directamente delas e até por aqueles cujo género nem sequer era o drama. O *Novum Organum* de Bacon é tão dramático como os discursos de More.

Pode dizer-se do Renascimento francês que até certo ponto previu também o facto de neste país o desenvolvimento vir a ser «aberto» — mas de uma maneira inteiramente diferente da inglesa. O rumo dos acontecimentos em França não era menos tempestuoso do que em Inglaterra. A turbulência da história inglesa não decorreu porém directamente da força destruidora do processo de acumulação primitiva (apesar de, como é evidente, este se realizar também aqui), mas das vicissitudes dos *acontecimentos políticos*, não sendo o menos importante destes as guerras religiosas. Aqui o velho mundo não morreu de forma espectacular, de tal modo que o novo nascesse em toda a sua beleza e sordidez; em vez disso, lentas mudanças estruturais produziram — de maneira sangrenta — as formas políticas apropriadas. Esta peculiaridade transformou a *reflexão* no género dominante do Renascimento francês. O romance de Rabelais, com toda a sua variedade grosseira, é ainda um *roman à thèse*, de uma maneira que as obras de Boccaccio e Cervantes não são, enquanto Montaigne reina sem rival em solo francês, no género reflexão. O racionalismo e o cepticismo fornecem o conteúdo. Só a razão

e a atitude céptica podiam apreciar o carácter dúbio das exigências absolutas dos vários grupos políticos em oposição mútua; sobre o fundo de caos e fanatismo das guerras religiosas, só a razão e o cepticismo eram capazes de assimilar a herança do Renascimento.

Não existe qualquer linha que leve de Ficino a Vico, ou até de Maquiavel a Vico; mas existe uma linha conduzindo de More e Bacon a Hobbes e Mandeville, e uma linha directa de Montaigne e Charron a Descartes e Pascal.

SEGUNDA PARTE

A ANTIGUIDADE E A TRADIÇÃO JÚDEO-CRISTÃ

O Renascimento — como já fizemos notar anteriormente — não constituía de modo algum um «retorno à Antiguidade». O pensamento e a sensibilidade dos homens representativos do Renascimento estavam enraizados de forma pelo menos tão firme na tradição júdeo-cristã como na visão recém-descoberta do mundo grego e latino. Basta aqui indicar o conteúdo temático da cultura renascentista. A arte pictórica foi buscar primeiramente os seus temas ao mundo do mito cristão, e secundariamente à mitologia judaica; os mitos da Antiguidade apenas mantiveram uma importância terciária durante ela. É certo que a filosofia recuou até ao «real» Platão e ao «verdadeiro» Aristóteles, mas muitas vezes focou problemas que nunca surgiram durante a Antiguidade, como a questão da liberdade da vontade. Foi a escrita política que mais consistentemente se preocupou com a Antiguidade; aqui, o prestígio de Plutarco e de Cícero era inabalável. Dado que a estrutura política das cidades-estado era semelhante à da antiga pólis, dado que há muito tinham aceite a lei romana (na época em que a produção de mercadorias simples se tornou universal) e dado que as personalidades seculares da época só podiam encontrar os seus iguais nos heróis da Antiguidade, o domínio do mundo antigo torna-se neste aspecto bastante compreensível. Os burgueses que na sua vida experimentavam as alternativas «república ou tirania» e «república ou império», pensavam em termos de Bruto ou César, e isto aplica-se até a uma obra tão assente em concepções teológicas como a *Divina Comédia*. Se, além disso, a tradição romana era neste aspecto o elemento mais poderoso do legado da Antiguidade, isto devia-se não apenas à aceitação da lei romana, ao facto de na sua longa história Roma ter produzido um maior número de figuras políticas, ou à circunstância de só aí ter surgido a alternativa «império ou república» mas, até certo ponto, também ao carácter «nacional» da tradição romana. As cidades-estado do Renascimento procuraram na história de Roma os fundamentos da sua própria história «nacional», sublinhando insistentemente a fundação dessas cidades em tempos romanos.

Praticamente a primeira manifestação do pensamento renascentista foi o esforço para *separar o mito da história* (e da ciência). O «espírito crítico» não era dirigido contra o mito, mas *contra a verificação histórica do mito.* Esta atitude era característica de Petrarca e de muitos dos artistas, que viram nas parábolas morais míticas, «histórias» e não a história, e que até transformaram acontecimentos religiosos do passado histórico real em «histórias» ou mitos, como fez por exemplo Giotto relativamente à vida de S. Francisco de Assis. O pensamento político não podia voltar à tradição cristã no que respeita à temática quanto mais não fosse porque não a reconhecia como *história;* se bem que não negasse necessariamente a verdade da tradição cristã, não a reconhecia como verdade histórica. Isto já

não correspondia, evidentemente, à «dupla verdade» dos nominalistas. A teoria da «dupla verdade» não negava que ambos os tipos de verdade tinham um valor igual no que respeita à *respectiva relação com a realidade objectiva*. Mas agora o problema não é esse: a verdade do mito já não pode ser medida em termos da realidade objectiva, dado que já não é concebida como uma expressão da mesma. É agora concebida como uma fábula, como um complexo estético, como uma obra de arte espontânea. A sua «*verdade*» ou «*falsidade*» é agora medida *pelo seu conteúdo moral e não pelo seu conteúdo histórico*. É por isso que os «espíritos críticos» do Renascimento não lutam contra o mito como o fizeram os seus equivalentes antigos.

Outra tendência, frequentemente paralela, é a propensão para a análise do conteúdo de verdade histórica do mito. Aqueles que consideraram o mito deste modo não o interpretaram como *um símbolo* mas como *uma alegoria* (1), e procuraram o conteúdo de vida real existente *por detrás* desta alegoria. O próprio Valla realiza uma tentativa deste tipo quando chama historiadores a Moisés e aos evangelistas, pondo assim em questão o seu carácter sagrado. O exemplo mais claro desta tendência é a *Oração sobre a Dignidade do Homem* de Pico della Mirandola, na qual este trata a criação do mundo e de Adão alegoricamente. É assim que Bacon, na sua *Wisdom of the Ancients,* transforma os mitos gregos, interpretados alegoricamente, em verdades científicas; na lenda do Dédalo vê o problema da ambiguidade do desenvolvimento técnico, em Cupido a encarnação da cegueira das leis naturais, etc.

Existe uma terceira — e menos atropelada — maneira de explorar a relação entre a história e a interpretação do mito: a transformação das figuras mitológicas em *personalidades históricas* e dos conflitos mitológicos em conflitos históricos. Bastará recordar aqui os dois grandes mestres da pintura da Úmbria, Piero della Francesca e Signorelli — se bem que não esteja de modo algum esclarecido por que razão foram os pintores da Úmbria que exploraram este conjunto de problemas. Basta-nos pensar na *Flagelação* de Piero, uma pintura que provoca associações bastante modernas: leva-nos a pensar, quase involuntariamente, no *Procurador da Judeia* de Anatole France. A pintura é dividida em duas partes, mostrando dois interiores colocados lado a lado. Num, Cristo está a ser flagelado; no outro, alguns senhores romanos conversam serenamente, muito possivelmente sobre as grandes questões da filosofia estóica. Cristo está em fundo, os senhores em primeiro plano. Não é o *passado historiado* que estas imagens transmitem, mas a atmosfera *histórica actual* na qual Jesus surgia mais como uma personalidade histórica do que como o Filho de Deus. Não é Cristo, o herói do mito, que constitui a figura dominante da imagem, mas sim aqueles que dominavam a história real da época. Mas os Seus sofrimentos — ao contrário da complacência dos senhores estóicos — permite-nos discernir n'Ele o herói do futuro. Em Inglaterra, também Shakespeare trata o mito de maneira semelhante em *Troilus and Cressida;* mas, aqui, a interpretação vai do sublime ao grotesco. São as analogias modernas que nos vêm de novo à mente: dramas históricos de Shaw e de Dürrenmatt.

Ao realizar a separação entre mito e história procurávamos descobrir por que razão foram os exemplos antigos (principalmente os romanos) que predominaram na análise política de então. Mas se voltarmos ao nosso ponto de partida, a análise do porquê de o Renascimento se fundamentar igualmente nas tradições antigas e júdeo-cristãs, torna-se necessária uma referência breve aos próprios mitos.

---

(1) Para uma discussão do símbolo e da alegoria, ver Georg Lukács, *Die Eigenart des Aesthetischen,* Neuwied am Rhein, Luchterhand. 1963, II, págs. 727 segs.

No decurso do Renascimento, desenvolveu-se um *corpo unitário de mitos* — e não apenas no sentido de os poetas, pintores e escultores se basearem num ou noutro dos inventários de mitos existentes (greco-romano, judaico ou cristão) no tratamento dos seus temas; mais importante ainda, as histórias e pessoas dos próprios mitos *começaram a fundir-se*. O cardeal Bessarion estabeleceu um paralelismo entre Homero e Moisés, sublinhando os pontos em que eram *semelhantes*; o povo de Florença considerava Bruto e David igualmente símbolos da sua cidade; as figuras de Cristo e de Sócrates (do mesmo modo interpretadas miticamente) fundiram-se cada vez mais numa só. Charles de Tolnay analisou curiosamente o culminar desta tendência nas obras de Miguel Ângelo [1]. Este representa o Cristo-criança como um *putto;* a Madona dos Medici é de facto uma sibila, olhando de cima como um símbolo do Destino antigo sobre os túmulos dos dois Medici; O Cristo do *Juízo Final* é idêntico a Apolo; encontra-se como um poderoso e vingativo deus-Sol no centro da pintura.

É certo que foi apenas a elite cultural que realizou e transmitiu esta fusão dos mitos. Na imaginação popular, a mitologia cristã manteve-se a única tradição viva e sentida profundamente. É igualmente verdade que em Florença o mundo do Velho Testamento deixou também profundos vestígios; algumas das suas histórias, particularmente os «contos da libertação», com o seu marcado carácter dramático (Judite e Holofernes, Sansão, Hamann e Ester, David e Golias), exerciam uma poderosa atracção sobre os participantes na história dramática da cidade, juntamente com o tema tradicional da expulsão do Paraíso; não existiam ainda, porém, vestígios da universalidade popularizante que só surgiu com o Calvinismo. Tal como aconteceu com a mitologia da Antiguidade, a cristã só se tornou um mito genuinamente experimentado, genuinamente *vivido* para a elite culta. Basta-nos recordar que a poesia épica de Virgílio, tão lida na época, nunca recebeu qualquer representação significativa pelos artistas de então. De Homero nem vale a pena falar, dado que o mero *contacto* com a sua poesia no original estava apenas a iniciar-se na época. A constante referência aos deuses da Antiguidade, tão característica da poesia lírica de então, era interpretada e experimentada de uma forma metafórica e alegórica. No que se refere à representação pictórica dos antigos deuses, nunca são as suas histórias (o próprio mito) mas sim as suas *figuras* que ocupam o primeiro plano. É típico do seu carácter alegórico o facto de, por exemplo, nada distinguir, neste aspecto, o *Nascimento de Vénus* de Boticelli da sua *Primavera;* por outro lado, a maior atenção dada à figura pode ser observada no facto de a *Vénus Reclinada* de Giorgione — que poderia de resto ser qualquer mortal dormindo nua — poder ser completamente apreciada por si mesma, sem tentar transformar o conteúdo real do mito antigo em sangue e carne vivos. A conversão das histórias mitológicas antigas num tema fundamental das artes só se iniciou com o barroco, e representa um outro corte com a base popular da arte.

A este respeito, o Renascimento mantinha uma relação ainda mais próxima e verdadeira com a mitologia da Antiguidade do que o barroco. Mesmo sendo os mitos da Antiguidade propriedade da elite culta, verificava-se uma tendência, como já referi, no sentido do sincretismo, da fusão de todos os mitos existentes.

Esta assimilação não se realizou de uma maneira formal; em vez disso, os valores implícitos nos vários corpos mitológicos, o seu conteúdo moral e dramático e os tipos de comportamento humano que daí emergiam, foram «traduzidos», isto é, um conjunto de mitos foi visto em termos de outro. Deste modo, a tradição antiga foi transmitida como um todo ao povo. As figuras de Jesus e Apolo, da Virgem Maria e de Sibila, do Cristo-criança e do *putto*, ao fundirem-se na obra

---

[1] Charles de Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo*, Zurique, Rhein Verlag, 1949.

de Miguel Ângelo, exprimem *valores comuns, atitudes comuns e conflitos comuns.* A tradição da Antiguidade, mesmo que não se transforme em «carne e sangue», torna-se pelo menos «compreensível». *Tratando-se aqui de um processo de homogeneização histórica e ética cujo impacte se estendeu, em última análise, a toda a sociedade.*

A filosofia foi caracterizada por tendências sincréticas semelhantes. Hoje é moda contestar a «noção vulgar» de que o Renascimento redescobriu a filosofia antiga. É razoável observar que o pensamento cristão primitivo se encontrava já cheio de elementos estóicos e neoplatónicos, ou referir o culto de Aristóteles no período clássico da filosofia escolástica. A «noção vulgar», no entanto, não constitui um simples produto da ignorância. Com efeito, o Renascimento descobriu de facto a filosofia antiga como um corpo *autónomo* de pensamento. Para os homens do Renascimento, a filosofia antiga apenas era uma *preparação* para a filosofia cristã, e mais do que, em sua opinião, a arte antiga era uma preparação para a arte cristã. Trataram os problemas levantados pelos sistemas de Platão e de Aristóteles como problemas independentes interiores a esses sistemas, e aceitaram ou rejeitaram as respectivas soluções de maneira bastante *independente* da atitude que os séculos de tradição filosófica cristã tinham tomado relativamente a esses problemas.

No entanto, isto ainda não significa que a recente preocupação com os problemas da filosofia antiga fosse, *objectivamente,* independente da herança do cristianismo e da filosofia cristã. Os homens do Renascimento trataram os pensadores e o pensamento da Antiguidade como autónomos, mas eram os herdeiros da cultura cristã, e conheciam bem essa cultura; o ponto de vista a partir do qual observaram os problemas da filosofia e as novas questões com que confrontaram as soluções clássicas decorreram *também* do desenvolvimento da cultura cristã. (Basta voltar a mencionar aqui o problema da liberdade da vontade, ou a questão de se a «alma» que sobrevivia à morte física era individual ou colectiva; o problema da imortalidade da alma era evidentemente conhecido da Antiguidade, mas a noção de imortalidade colectiva é especificamente averroísta.) Coloquei a palavra «também» em itálico a fim de sublinhar que, apesar de este tema não pertencer à questão que estamos a tratar, se verificar cada vez mais, com a passagem do tempo, uma confrontação entre o pensamento antigo e o cristão com o objectivo de resolver os problemas seculares, peculiarmente novos, levantados pelo Renascimento.

Fazendo um balanço do que se disse antes, gostaria de determinar quais as bases *comuns* existentes na atitude do Renascimento para com a Antiguidade e na sua atitude relativamente ao cristianismo. A resposta é ditada em parte pela própria procura de uma base comum; e aquilo que encontramos é o conflito entre o dogma e um espírito crítico, entre a fé e o conhecimento. A relação entre a filosofia cristã medieval e a Antiguidade (e a tradição cristã) era dogmática; a sua atitude básica era a fé, uma fé que o conhecimento devia justificar. A atitude da filosofia renascentista para com a Antiguidade e a tradição cristã, por outro lado, era *crítica; a razão e o conhecimento* constituíam os fundamentos em que assentava. No decurso deste reexame crítico, verificou-se que alguns pensadores antigos apresentavam deficiências, enquanto outros mostraram ser paradigmáticos; algumas categorias foram aceites, outras rejeitadas. O mesmo se pode dizer da tradição cristã; um pensador renascentista porá em questão um artigo de fé, outro preocupar-se-á com um artigo de fé diferente e, simultaneamente, ambos aceitam outros. Assim, o averroísmo de Pádua, por exemplo, aceitou a imortalidade colectiva da alma, mas como solução de um problema filosófico imanente, não como um artigo de fé. Em última análise, portanto, o pensamento renascentista procurou e encontrou, tanto na Antiguidade como na tradição cristã, *uma herança cultural e as matérias-primas do pensamento.*

Toda a tradição intelectual europeia, até ao momento presente, tem duas fontes principais: decorre por um lado da Antiguidade grega (e romana) e, por outro lado, da tradição júdeo-cristã. Como C. Wright Mills escreve [1]:

> Se se perguntar a que é que o intelectual pertence, deve responder-se que pertence antes de mais a essa minoria que realizou o grande discurso da mente racional, o grande discurso que tem prosseguido — por vezes com intervalos — desde que a sociedade ocidental se iniciou há cerca de dois mil anos nas pequenas comunidades de Atenas e de Jerusalém.

A cultura renascentista foi a primeira a juntar conscientemente estas duas fontes.

(1) C. Wright Mills, *Power, Politics and People,* organização de Irving L. Horowitz, Nova Iorque, Ballantine Books, 965, págs. 612-13.

CAPÍTULO I

SECULARIZAÇÃO

A premissa e a consequência desta união das duas heranças foi a secularização dos problemas e contendas quotidianos e éticos que anteriormente tinham aparecido sob um disfarce religioso. Antes de esboçarmos porém estas tendências, convirá dizer algumas palavras preliminares sobre a relação entre o espírito religioso da época e a Igreja.

Mesmo nos primórdios do Renascimento, a crença na missão da Igreja, o reconhecimento da hierarquia eclesiástica e a devoção religiosa tinham-se separado claramente. Isto constituiu um fenómeno sem paralelo nos velhos movimentos heréticos. Estes surgiram *apesar* da Igreja; a sua atitude para com ela era hostil, e simultaneamente *colectiva* e *organizada*. A sua natureza colectiva e organizada, o seu carácter de contramovimento, explica o seu fanatismo e tornou necessário não só reterem como ainda realçarem o aspecto *ideológico* da religião. Exprimiram também as aspirações dos estratos *sociais* que lutaram contra o poder secular da Igreja. Esta tomou uma atitude dupla relativamente a esses movimentos. Ou os recuperava através da persuasão, «domesticando-os», trazendo assim grupos sociais revoltosos ao caminho da obediência, como aconteceu com o movimento franciscano; ou lutava contra eles e aniquilava-os. (Ainda hoje, S. Francisco de Assis é por vezes considerado uma figura renascentista; mas mesmo apesar de nos seus hinos surgirem muitos temas que mais tarde viriam a tornar-se vulgares durante o Renascimento, a sua atitude ideológica ou «reformadora» para com a religião transforma-o essencialmente não num homem renascentista mas sim num «herege», tanto como Savonarola o era no final do Renascimento, e pelas mesmas razões). Durante o Renascimento, por outro lado, é cada vez mais comum verificar que a atitude do indivíduo perante a Igreja é uma atitude de *indiferença* ou desdém, e que esta indiferença não tem qualquer relação com os seus sentimentos ou o seu comportamento religiosos. O conto de Boccaccio sobre a conversão do Judeu, bastante conhecido, apresenta uma conclusão que reflecte a própria atitude do autor: Roma é um ninho de pecado, de perversão, de avareza e de injustiça, e se o cristianismo sobreviveu *apesar* da Igreja, isto apenas demonstra a sua validade e grandeza. Quando escreve ([1]),

> Digo-vos que, tanto quanto pude observar nas minhas investigações, nenhum tipo de santidade, de devoção, de boas acções ou de vida exemplar pode ser encontrado em qualquer clérigo; só imoralidade, avareza, gulodice e coisas semelhantes, ou pior ainda, [...]

([1]) Giovanni Boccaccio, *The Decameron*, Primeiro Dia, Segundo Conto, Londres; J. M. Dent, Nova Iorque, E. P. Dutton, 1930 (Everyman's Library), I, pág. 33.

é este o juízo devastador não só de Roma como de toda a hierarquia eclesiástica. Encontramos evidentemente o mesmo raciocínio nos movimentos heréticos. Mas Boccaccio não era herege; não desejava substituir a religião prescrita pela Igreja por outra religião «verdadeira», não pretendia codificar uma fé nova, melhor e mais pura, ou organizar um movimento, não procurava, enfim, a reforma da Igreja — de facto não pretendia absolutamente nenhum tipo de «codificação». E aqui devemos acrescentar, categoricamente, que estas desdenhosas opiniões privadas não incomodavam a Igreja contemporânea, mesmo quando eram enunciadas por pessoas colocadas em altos cargos eclesiásticos. Petrarca era bispo, mas mesmo assim escrevia que Avinhão (então a residência dos papas) era a «moderna Babilónia», a cidade da hipocrisia, onde «a realização de qualquer tipo de serviço era oca e falsa» (1). A ninguém ocorreu excomungá-lo ou destituí-lo do seu cargo eclesiástico. Já mencionei o facto de em Florença ter sido o *popolo grasso* que primeiro se secularizou, apesar de ser precisamente esta facção que financiou o papado e o apoiou contra a heresia.

É possível estudar o problema puramente do ponto de vista das aspirações do Estado Papal nessa época. Este é, evidentemente, um dos aspectos da situação e não deve ser negligenciado. Burckhardt analisou em pormenor a maneira como, nos séculos XIV e XV, o próprio Estado Papal se lançou na via da secularização, e a maneira como as suas pretensões económicas e de poder surgiram cada vez mais «nuas» à medida que tirou o manto da ideologia. Sem qualquer dúvida, o próprio trono papal vacilou sob Inocêncio VIII e Alexandre VI (Maquiavel, em particular, simpatizava com os Borgias devido às suas intenções secularizantes). Estes papas não se preocuparam de facto com quaisquer ataques lançados que tivessem uma base religiosa ou pessoal; apenas procuraram fortalecer a sua posição de poder e adquirir os meios materiais necessários para o aumentar. A situação alterou-se, evidentemente, durante o reinado de Júlio II e Leão X. Depois do falhanço da política de Alexandre VI, estes papas começaram a aperceber-se de que a Igreja não podia utilizar os mesmos métodos que os outros poderes, seculares, *dado que a sua função no sistema de poder de outros países* — como o caso da Espanha primeiro tornou suficientemente claro — era *ideológica;* não podia, muito simplesmente, desistir da sua hegemonia espiritual sobre o camponês francês ou espanhol em troca da hegemonia física na Itália. Mas se Júlio II e Leão X abandonaram as tendências secularizadoras iniciais, como foi simbolizado pelo recomeço dos trabalhos em S. Pedro sob Júlio II, continuaram a confiar na riqueza da *burguesia* italiana, em particular a burguesia florentina, e tentaram acomodar-se às tendências gerais da época, até dois movimentos — opostos entre si — porem um fim a este processo: a Reforma, por um lado, e a ascensão da Espanha a uma posição de domínio mundial, por outro.

Mas o «pecaminoso epicurismo» do Estado Papal e a sua relativa indiferença para com considerações ideológicas não constituem uma explicação adequada para o abismo entre a piedade religiosa e o reconhecimento da hierarquia eclesiástica. Este constituía uma excrescência da lenta evolução das condições de vida burguesas; e estas novas condições produziram duas novas atitudes relativamente à religião (duas atitudes que frequentemente se encontram associadas): uma atitude *convencional* e uma atitude *individual, subjectiva.*

A piedade convencional não significa apenas que as manifestações de comportamento religioso colectivo estejam vinculadas a certas convenções ou são governadas por estas. Isto aplica-se a todas as religiões e, aliás, a todas as expressões

---

(1) Citado em Paul Piur, *Petrarchas 'Buch ohne Namen' und die päpstliche Kurie*, Halle, Niemeyer, 1925, págs. 1353-5.

colectivas da vida social. Significa, antes, que as práticas externas divergem do conteúdo interno; transformam-se num fim em si próprias, numa mera formalização ritual da vida social colectiva. A era feudal não conhecia uma piedade convencional neste sentido. As cerimónias e festas religiosas, quer fossem compreendidas ou não, constituíam experiências pessoais, e experiências nas quais se realizava um contacto com o transcendente. Isto não significava uma exaltação de toda a vida, que não era necessária no caso dos vulgares mortais; mas correspondia a momentos de profunda devoção religiosa. Durante o Renascimento a convencionalização da observância religiosa verificou-se de duas maneiras. Por um lado a Igreja, a missa, o dia de festa transformou-se num mero costume social, uma ocasião para as pessoas se encontrarem e falarem (basta-nos pensar nos contos de Boccaccio); para os membros ilustrados da sociedade, por outro lado, as crescentes aspirações artísticas expressas na arquitectura, na pintura de frescos, etc., transformaram a experiência religiosa numa experiência artística, substituindo a primeira pela última. Quando o valor artístico de uma *pietà* passa a ser importante, já não é o êxtase religioso que leva o burguês a contemplá-la, mas sim a apreciação estética. Simultaneamente, o impulso religioso não morre, particularmente entre as classes inferiores e médias; mas é transferido da cena «oficial» para dentro do ser humano. A religião transforma-se numa questão privada. *Deste ponto de vista, a piedade renascentista provocou em Itália a mesma alteração que a Reforma produziria dentro de pouco tempo noutros pontos da Europa.* Mas — e esta diferença é essencial para o nosso objectivo — este tipo de religião «privada» ou «interpretável privadamente», que substituiu a antiga durante o Renascimento, era profundamente diferente no seu *conteúdo* da religião da Reforma. *Tratava-se de uma «religião racional» tolerante, a primeira forma sob a qual o deísmo surgiu na Europa.*

Antes de passarmos à análise deste novo cristianismo racionalizado, que surgiu sob uma grande variedade de formas filosóficas, que vão desde o aparecimento da tese da *docta ignorantia* até à *devotio moderna,* gostaria de sublinhar, e de ilustrar com alguns exemplos, o facto de estarmos a analisar os reflexos filosóficos de um *processo social e ideológico geral* que se estendeu durante quase dois séculos. Primeiramente, os objectos sagrados do culto começaram a perder o seu carácter sagrado aos olhos de toda a sociedade. Juntamente com os registos de relíquias e de lugares sagrados começaram a aparecer listas dos pontos notáveis da cidade, iguais em prestígio aos anteriores. As igrejas já não eram respeitadas; quase todos os assassínios dignos de nota se realizaram numa igreja — como, por exemplo, o ataque aos dois irmãos Medici na Catedral de Florença. O culto dogmático ou oficial da Igreja transformou-se em apenas *uma de entre muitas superstições,* sendo por outro lado marcadamente diferente dos resíduos de magia que sobreviveram durante a época feudal. Por muito fortes que possam ter sido as crenças de origem mágica, ou se misturaram com o cristianismo ou se subordinaram a este. Durante o Renascimento, a superstição e a religião «viveram lado a lado» — daí a opinião de que esta época era mais supersticiosa do que a anterior, quando de facto apenas aconteceu que as várias crenças divergentes se apresentaram com maior clareza, e frequentemente com um disfarce «científico». *Esta exigência de verificação científica adquire também grande importância;* também ela estivera completamente ausente da vida da Idade Média. Exprimia agora o facto de mesmo na alta cultura da época a superstição, a religião e a ciência coexistirem pacificamente num plano de igualdade. Cardano, por exemplo, estava convencido de que em dada ocasião se curara devido ao poder da oração, e também de que vira uma aparição vermelha, com a forma de uma espada, quando o seu filho fora preso que se mantivera até este ser executado; pensava ainda que era constantemente vigiado por um espírito protector que o salvara de muitos perigos mortais. Con-

siderava as tempestades e os clamores nocturnos como sinais miraculosos. Entre as superstições académicas, a astrologia desempenhava um papel proeminente; a posição das estrelas era considerada como exercendo a mesma influência que a Providência. Ao descrever o nascimento de Miguel Ângelo, Vasari notou sem hesitações que se realizara «perto... do local onde S. Francisco recebeu os estigmas» e sob um excelente horóscopo, «exibindo Mercúrio e Vénus um aspecto amigável, e encontrando-se ambos na segunda casa de Júpiter»(1).

Uma das razões do aparecimento do novo elo entre a religião e a superstição era o facto de para muitos indivíduos a religião — tal como a superstição, no seu disfarce «científico» ou não — passar cada vez mais a só ter valor como concepção e explicação do mundo, *perdendo o seu conteúdo ético;* a ligação directa entre o comportamento social e ético do indivíduo e a sua visão religiosa ou não tornou-se ténue. Isto foi consequência da *retracção* da necessidade de religião, que deu nascimento a um certo tipo de «ateísmo prático», cujo equivalente já observámos anteriormente na Atenas da época de Péricles (2). Não se negou, evidentemente, a existência de Deus ou dos deuses, utilizando-se frequentemente os conceitos teológicos transcendentes na explicação do mundo e as fórmulas religiosas foram frequentemente usadas na vida quotidiana mas, *na prática, o indivíduo comportava-se como se Deus não existisse.*

Basta-nos recordar Cardano, supersticioso nas suas actividades quotidianas, convencido do poder da oração. Nada disto porém o influenciou no seu trabalho científico ou nas decisões moralmente importantes da sua vida. Falou desdenhosamente daqueles que acreditavam na «sorte» do médico, pois «de que modo se poderá dizer que a *Fortuna* ajuda o barbeiro a fazer a barba, ou um músico a cantar e tocar as cordas? Do mesmo modo, não se pode contar com a *sorte* em medicina...». E acrescentou:(3)

> Não deixarei que ninguém pense que estas coisas são determinadas por um demónio ou pela astrologia, mas sim que se fundamentam na ideia de profecia de Aristóteles. A verdadeira previsão, diz ele, só é um dote do prudente e do sábio.

Não quis confiar um único doente a Deus ou a um horóscopo favorável. A religião já não *ditava,* por outro lado, o conteúdo ético das decisões humanas; quando muito poderia pronunciar um convencional «Ámen» sobre aquilo que alguém já decidira de maneira bem terra a terra. Na *Autobiografia* de Benvenuto Cellini, pode ler-se a respeito dos dois homens que o processaram (4):

> Uma noite feri [um deles] nas pernas e nos braços com tanta severidade, tendo porém o cuidado de não o matar, que o privei do uso de ambas as pernas. Procurei então o outro parceiro que me processara, e tratei-o de tal modo que retirou a acção. Agradecendo a Deus por esta e qualquer outra graça, ... [voltei para minha casa]...

---

(1) Giorgio Vasari, *Lives of the Great Painters,* Londres, Bohn's Standard Library. 1888, V, pág. 229.

(2) Esta é, evidentemente, apenas uma das interdependências existentes, se bem que perfeitamente característica. Entre os deístas existiam muitos simultaneamente moralistas e ateus práticos, enquanto — pelo contrário — a piedade subjectiva se encontrava muitas vezes juntamente com atitudes supersticiosas.

(3) Jerome Cardano, *The Book of My Life,* trad. Jean Stonner, Nova Iorque, E. P. Dutton, 1930, págs. 181, 200.

(4) *The Autobiography of Benvenuto Cellini,* trad. de J. A Symonds, Nova Iorque, Modern Library. 1927, pág. 333 (livro II, capítulo 27).

A base ontológica do ateísmo prático do Renascimento italiano era essencialmente a mesma da Antiguidade, particularmente em Atenas: uma diminuição da discrepância entre o desenvolvimento do homem como indivíduo e como membro da espécie. Nestas situações históricas excepcionais, o indivíduo era capaz de aperceber-se do seu destino com relativa clareza, e podia enfrentar com relativa segurança *a ligação entre as suas intenções, acções e escolhas, por um lado, e as suas consequências, por outro*. Esta ligação era apreendida mais facilmente e com maior simplicidade nas cidades e nos momentos em que a cultura técnica e a democracia melhor floresciam, particularmente em Florença. A agudeza dos conflitos de classe e a «mutabilidade do destino» não tinham qualquer importância para este ateísmo prático, dado que — como voltaremos a considerar mais adiante — o homem se tinha apercebido profundamente de que era possível «agarrar o tempo». A frequente subida e queda de facções em condições de democracia formal reforçou a consciência das potencialidades individuais e das oportunidades aproveitadas ou perdidas, enquanto as eras estagnantes tenderam a criar um sentimento de desamparo e fatalidade.

Durante a época de ouro da cidade-estado, tornou-se *intuitivamente evidente* que o homem criava a sua vida e o seu próprio mundo. Dado que voltarei a este ponto mais tarde, só o considerarei aqui nas suas relações com o processo de secularização. A primeira e mais importante consequência da nova atitude, deste ponto de vista, foi o *desaparecimento da crença na Providência*. Mesmo em Dante já está ausente a Providência individual. Com este passo, no entanto, a crença na *relevância da Providência para o indivíduo particular* — produto de necessidades religiosas genuínas — deixa de existir. O problema da Providência *universal* é filosófico, mas não decorre da pergunta individual «Por que razão fui criado?» nem pode fornecer uma resposta a esta pergunta. O desaparecimento da noção duma Providência individual reflecte o facto de «Por que razão fui criado?» ter deixado de ser uma questão viva. Em seu lugar, torna-se dominante a questão: «O que é que deve ser feito?»; a resposta a esta pergunta, no entanto, ultrapassa muito simplesmente o problema da Providência individual.

A experiência sentida de que o homem é o criador do seu próprio mundo e do seu próprio destino foi assumida pelos homens no âmbito das possibilidades de um dado «mundo», o da cidade-estado. Dar forma ao destino de alguém significa viver e actuar *juntamente com outros* e não de uma maneira determinada pelas regras feudais de comportamento, mas sim «*livremente*»: cada um procura na sua actividade o seu destino individual e as suas potencialidades individuais, mas sempre no contexto da sociedade humana, no âmbito das relações da comunidade. Esta relação íntima entre a esfera de acção individual e as possibilidades inerentes à sociedade — este aspecto nunca será excessivamente sublinhado — nasceu no *quotidiano* da experiência pessoal. A medida do êxito ou do falhanço era um certo tipo de «consonância» com as exigências da sociedade e com as possibilidades por ela oferecidas. Assim, as normas da sociedade — *o sistema de normas sociais como uma totalidade concreta* — transformaram-se na única medida da moralidade individual e do sistema individual de valores.

Numa dada passagem, Darwin faz uma curiosa distinção entre os sentimentos de vergonha e as angústias da consciência. A vergonha, declara, é característica de comunidades, como a tribo, em que as acções individuais se encontram absolutamente circunscritas por normas comunais de comportamento baseado no costume. Nestas circunstâncias, o indivíduo só se sente eticamente «pouco à vontade», se uma qualquer das suas acções *se desvia* daquilo que é habitual, das normas ditadas pelo costume. Se uma dessas acções é sancionada pela comunidade, mesmo depois de realizada, o indivíduo deixa de sentir qualquer mal-estar ético; o sentido individual do comportamento ético apropriado é restaurado.

Numa má consciência, por outro lado, existe sempre algo de *individual*. Mesmo que outros aprovem o acto, mesmo que se tenha actuado «como os outros», podem permanecer sentimentos de culpa; se se deseja que estes desapareçam é necessário que o indivíduo se reconcilie consigo próprio. Darwin coloca muito bem o aparecimento da consciência na época da dissolução da sociedade tribal, e apreende correctamente a importância do papel desempenhado pelo cristianismo na formação dos contornos e na fixação do sentido da consciência. A isto gostaria de acrescentar que a condição ética prévia e a base do aparecimento da consciência é a *moralidade*. A moralidade — ou seja, uma relação e uma atitude *individuais* para com normas consuetudinárias e abstractas — desenvolve-se de facto simultaneamente com o aparecimento da sociedade de classes; a partir do momento em que o ser humano passa historicamente a individualidade, a moralidade neste sentido caracteriza a atitude ética de cada homem em cada época. O espectro em cujo âmbito isto se verifica é, evidentemente, muito vasto; em alguns locais dificilmente se pode discernir uma atitude moral, enquanto no pólo oposto se encontra o moralista procurando validar a sua moralidade individual face a dadas normas consuetudinárias.

A vergonha e o remorso puros constituem as duas reacções éticas extremas do indivíduo, que podem marcar o estado ético e psíquico do indivíduo antes, durante ou depois da realização de um acto ou pensamento impróprios. Desde a dissolução da sociedade comunal primitiva e do aparecimento do indivíduo nunca houve uma época ou um estrato social em que os sentimentos de vergonha prevalecessem exclusivamente, nem existiu uma época ou estrato em que os indivíduos reagissem às suas próprias acções exclusivamente com um sentimento de culpa. De qualquer modo, houve momentos e estratos onde o primeiro aspecto ou o segundo se tornaram claramente dominantes.

O cristianismo primitivo caracterizava-se tipicamente pela predominância de escrúpulos de consciência relativamente a problemas éticos. Não é necessário estudar aqui até que ponto esta reacção decorria da perda geral de validade das normas éticas no Império Romano decadente ou da difusão geral de novas ideias de individualidade e moralidade, ou ainda o grau em que se desviou do sistema de valores e do comportamento ético que recebeu expressão no Novo Testamento. Basta considerar esse produto representativo da época, as *Confissões* de Santo Agostinho, para apreender claramente esta alteração. Nelas se realiza uma viragem não apenas relativamente ao universo ético do Novo Testamento como ainda em relação a toda a tradição de pensamento ético da Antiguidade. É certo que a moralidade já surgira durante a Antiguidade; o demónio de Sócrates constitui já uma expressão figurativa e alegórica da voz da consciência. Mas em Sócrates — tal como no estoicismo e no epicurismo — ainda existe um modelo social para a medição da consciência. Este modelo não era idêntico às normas consuetudinárias aceites da época; consistia essencialmente num ideal social e humano. Mas, seja como for, tratava-se de um critério imanente e terreno. E aqui gostaria de sublinhar uma consideração muito importante para a minha linha de raciocínio: o remorso da consciência não se encontra necessariamente ligado ao conceito de pecado; a precondição da sua existência é apenas a necessidade de o *indivíduo* fazer uma distinção entre bem e mal.

Consideremos agora aquilo que é novo no tipo de consciência que começou a surgir no cristianismo da era romana e que a transforma, aliás, num ponto de viragem extremamente importante. O conceito de mal e de má acção não surgiu primeiramente a partir da relação entre dois homens, mas a partir da *relação de cada homem com Deus*. A comunidade desempenha um papel *mediador;* assim as boas acções, tantas vezes sublinhadas e exigidas, parecem ter a ver com os homens, mas estão de facto relacionadas, em última instância, com Deus. Se realizarmos

uma boa acção, agradamos a Deus — é por isso que se apresentam como absolutas; a sua realização nesta vida, na sociedade, é sempre relativa e condicional, pelo que o homem é necessariamente «imperfeito», por muito justo que seja. Assim, a noção de «*mal*» — um conceito terreno e relativo, face ao qual se pode sempre perguntar *até que ponto algo é mau, para quem e quão irreparavelmente* — cede o seu lugar ao conceito de *pecado*. Qualquer afastamento de Deus é pecado; assim, o pecado é absoluto, não relativo. Nestas condições, o *indivíduo* não pode repará-lo; a contrição pode preparar o caminho para o *perdão* mas, em última análise, o perdão encontra-se mais nas mãos de Deus do que nas do homem. Do mesmo modo, a «santidade» substitui os conceitos de virtude e de bem, que eram igualmente conceitos relativos. Também a santidade é absoluta, sendo uma categoria assente na relação imediata do indivíduo com Deus; a sua premissa é precisamente um afastamento da comunidade humana normal e das condições de pecado. Pode assim verificar-se que o pecado original e a noção de depravação humana decorrem necessariamente do próprio conceito de pecado. Se o mal é absoluto e é sinónimo de afastamento em relação às exigências absolutas da Divindade, então *todos os homens devem necessariamente ser pecadores*. O mito do pecado original constitui apenas uma formulação dogmática, figurativa deste raciocínio.

E aqui devo voltar com maior pormenor ao meu ponto de partida. Já disse que, tipicamente, o cristianismo se caracterizava por uma atitude de remorso da consciência relativamente aos problemas éticos. Era, além disso, um remorso da consciência relativo mais ao pecado dos que às más acções.

É realmente verdade que, à medida que o cristianismo começou a ser aceite como religião estatal, se tornou necessário reconciliar a realização do dever de cada um perante Deus com a realização do dever de cada um para com os homens. Esta reconciliação já é evidente em Agostinho, e é por esta razão que o designei como representante típico da cristandade primitiva. A solução foi alcançada através do conceito de *mediação*. Os preceitos divinos eram mediados pelos preceitos terrenos. Mas Agostinho — e com ele, virtualmente, toda a cristandade medieval — estipulou que em caso de conflito individual a relação directa de cada um com Deus deveria ter prioridade sobre a sua relação com os homens enquanto mediada pelo comportamento.

> O que foi definido como uma regra geral, quer pelo costume quer pela lei, em qualquer cidade ou nação não deve ser violado simplesmente pelo prazer ilegal de quem quer que seja, trate-se de um cidadão ou de um estrangeiro. Em todos os lugares existem faltas e deficiências que não se enquadram no todo de que são uma parte. Mas quando Deus ordena que algo seja feito contra os costumes ou instituições de qualquer povo, deve ser feito, mesmo que nunca o tenha sido antes, [...]

escreve Agostinho ao resumir a argumentação da *Cidade de Deus* (1).

Depois deste breve parêntese, voltemos ao mundo do Renascimento. Quanto mais homens adquiriam a consciência de serem os criadores do seu próprio destino — e mais claro se tornou o facto de o contexto social das suas acções ser a pólis, na qual o indivíduo deve procurar a esfera da sua actividade — tanto mais distintamente as noções de certo e errado, de bem e de mal se colocaram nesse contexto, e mais se acentuou o desaparecimento da velha noção de «pecado». Os homens da época começaram cada vez mais a avaliar as suas acções apenas

---

(1) *The Confessions of St. Augustine*, trad. Rex Warner, Nova Iorque, New American Library, 1963, pág. 63 (Livro III, capítulo 8).

em função das normas predominantes de comportamento e do êxito conseguido (ou falta de êxito — um problema a que voltarei mais vezes). Cardano resume bastante bem esta atitude ([1]):

> Defini um curso para a minha vida, não como o deveria ter feito, mas *como o pude fazer*. Talvez não tenha escolhido exactamente aquilo que devia, mas sim aquilo *que pensei ser melhor*. E nisto o meu objectivo não era simples ou constante...; actuei da maneira *que me pareceu vantajosa* em cada situação ...

Voltando às categorias de Darwin, verificamos que nas cidades-estado italianas dos séculos XIV e XV o *sentido de vergonha era bastante mais proeminente do que o remorso da consciência*. Quando alguma acção era sancionada pelo conjunto da sociedade, aceite em alguns círculos, ou pelo menos considerada com indulgência, muito poucas dúvidas de consciência surgiam relativamente a ela. Por isso Burckhardt tinha razão, ao dizer, acerca dos homens do Renascimento: ([2])

> [...] apesar de distinguirem com clareza o bem do mal, ainda não são conscientes do pecado. Sentem-se capazes de resolver qualquer perturbação da sua harmonia interior partindo dos recursos elásticos da sua própria natureza, e portanto não sentem qualquer arrependimento. A necessidade de salvação é, assim, cada vez menos sentida.

Verificámos que a consciência do pecado é limitada pela noção de pecado original: *à medida que a consciência do pecado se desvanece, a ideia de pecado original desaparece igualmente*. Se um homem se torna a si próprio grande (ou pequeno), transforma-se pela mesma razão em bom (ou mau). A maneira de viver e pensar do homem do Renascimento vai às raízes do pecado original e destrói-as radicalmente. Se o bem e o mal não dependem da relação de cada um com Deus, então «ser abandonado por Deus» também deixa de ter qualquer significado. Se o homem é grande e «semelhante a Deus» (um problema a que voltarei mais tarde), então a depravação é estranha à ideia de homem. Finalmente, se o homem é um ser social, então fora da sociedade (no momento do seu nascimento) não pode possuir ideias cujo conteúdo seja social, como «bem» e «mal». Não pode herdar o pecado, nem pode, enquanto indivíduo, nascer em pecado. Nas palavras de Castiglione ([3]):

> As virtudes podem ser aprendidas... porque nascemos aptos a recebê-las, tal como aos vícios.
>
> E, assim, tanto um como o outro se transformam em nós num hábito através de um uso prolongado, de tal modo que *primeiramente praticamos a virtude ou o vício e só depois somos virtuosos ou viciosos*.
>
> Sabe-se que se verifica o contrário nas coisas que nos foram dadas naturalmente, pois primeiro temos a capacidade para as praticar, e só depois disso as praticamos; é isso que acontece com os sentidos, pois primeiro podemos ver, ouvir, sentir, e só depois vemos, ouvimos e sen-

---

([1]) Cardan, *The Book of my Life*, pág. 36 (itálicos meus — A.H.).

([2]) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londres, Phaidon, 1965, págs. 303-4.

([3]) Baldassare Castiglione, *The Book of the Courtier*, in Burton A. Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, Nova Iorque, Scribner's, 1953, pág. 550 (itálicos meus — A.H.).

timos; se bem que também muitas destas coisas possam ser desenvolvidas pelo ensino.

A redução da religião ao estatuto de uma convenção e o aparecimento de um ateísmo prático constituiu apenas um dos aspectos do Renascimento — se bem que fosse dominante durante alguns séculos. Ao mesmo tempo — e juntamente com o desenvolvimento da individualidade humana — a ideia da religião como relação *pessoal* com a Divindade torna-se individualizada e cada vez mais subjectiva. Esta tendência, como veremos, torna-se dominante durante os séculos XVI e XVII.

Foi esta então a base do «cristianismo racional» ou «religião tolerante da razão» do Renascimento. Em parte procurou juntar e sintetizar todos os elementos da *Weltanschauung* que conservaram o seu carácter religioso comum num mundo onde os homens actuavam como ateus práticos; enquanto, em parte — e de maneira inseparável da anterior —, assumia uma atitude crítica contra qualquer tipo de dogma que surgisse no caminho da individualidade, da variedade, da liberdade, da subjectividade e da livre escolha de qualquer visão religiosa ou semi-religiosa do mundo. Abriu um caminho ao cepticismo são, às especulações da imaginação, à investigação científica e à discussão racional, e também ao êxtase pessoal. Proclamou pela primeira vez esse *programa especificamente burguês* que durante o Iluminismo viria a ser chamado «liberdade religiosa».

Cassirer tinha razão ao afirmar que a *docta ignorantia* de Cusa constituía já uma declaração a favor do cepticismo e da tolerância. Mas a tolerância é de facto mais antiga do que a sua formulação académica. Já se encontra presente na fábula dos três anéis de Boccaccio. E tal como a rejeição do pecado original atacou a ontologia social dos dogmáticos católicos na sua análise do «Princípio», também a fábula dos três anéis, e a ideia de tolerância que lhe estava ligada, sapa esse outro pilar de uma ontologia dogmática da sociedade: «o Fim», o mito do Juízo Final.

Quando o cristianismo se transformou em religião estatal, o Juízo Final foi evidentemente removido para um futuro distante, liquidando-se a sua iminência ameaçadora (que só os movimentos quiliásticos de heresia iriam redescobrir); mas manteve-se sempre como o ponto final da existência social, se bem que projectado na neblina do futuro. Em princípio, a separação entre o justo e o injusto no dia do Juízo Final realizar-se-ia de acordo com a filiação *religiosa* e a sinceridade religiosa; os hereges de todos os tipos estavam condenados a punições horríveis. Todo o esquema do outro mundo tinha igualmente um carácter religioso; e mesmo em Dante ainda se mantinha intacto. O que em Dante é novo e apresenta um carácter renascentista é o aparecimento de uma hierarquia de moralidade e de grandeza no enquadramento da hierarquia cristã tradicional. As grandes personalidades do mundo pagão são ainda condenadas ao Inferno; mas nessa hierarquia ocupam uma posição distinta, o que é já um sinal de respeito. Porém, quando a noção de *igualdade das religiões* se transforma numa crença consciente, formulada filosoficamente, que é popularizada e passa finalmente a simples lugar-comum, o Juízo Final transforma-se num tribunal *moral* e não religioso, perdendo o seu conteúdo dogmático concreto. Entre os cataclismos sociais e morais do século XVI surge novamente como o fim do mundo, mas agora trata-se de um castigo bem merecido pela humanidade, por tudo aquilo que fez *contra si própria,* ou como um juízo do destino ou da história (Dürer, Miguel Ângelo). A relação entre a religião e a moralidade é invertida. Na parábola dos três anéis a verdadeira moralidade já não é a que pertence à verdadeira religião; pelo contrário, a verdadeira moralidade determina qual é a verdadeira religião, se aliás existir tal coisa. Fausto e Don Juan não são condenados por se terem afastado da sua fé, mas porque violaram todas as normas da moralidade humana; a sua perda da fé apenas

constitui um aspecto desta. Não é assim possível qualquer «redenção» no caso deles, ao contrário do que ainda acontecia no do cavaleiro medieval Tannhäuser.

A religião da razão desenvolveu-se no sentido de um sistema filosófico com Ficibo, na sua *Theologia Platonica*. Ao avaliarmos esta figura, devemos familiarizar-nos com uma interpretação que hoje está na moda. Tal como as histórias hegeliana ou positivista da filosofia do final do século XIX sublinharam unilateralmente os elementos platónicos da filosofia renascentista, também hoje os estudiosos do Renascimento mais em evidência (como Kristeller e Randall) sobrevalorizam a importância das tendências aristotélicas relativamente às platónicas. Kristeller e Randall estão certos ao preferirem ao platonismo característico de Ficino, a esperança e o rigor científicos dos problemas levantados pelas tendências aristotélicas; mas ignoram completamente a *realização histórica* de Ficino, a saber, a criação de um sistema filosófico que é de facto extra-religioso e pretende *substituir a religião.*

A unificação da religião e da filosofia *numa base filosófica* era — repitamos — uma realização histórica. O aristotelismo contemporâneo definiu os seus problemas científicos *independentemente* da religião; só teve em conta os problemas religiosos quando os encontrou numa relação imediata com investigações epistemológicas ou ontológicas e, por essa razão, não possuía qualquer sistema ou visão unificada do mundo. Ficino, no entanto, possuía de facto um sistema e visão unitários; era um sistema de idealismo objectivo, como o de Platão ou até de Hegel. E deve dizer-se que as filosofias da natureza do século seguinte, particularmente a de Bruno, não poderiam ter existido se não se tivesse verificado este grande esforço por parte de Ficino.

O sistema de Ficino era o produto da revivescência das necessidades religiosas, sendo portanto um sistema ideológico. Nestas condições, era mais primitivo e mais elementar do que as tentativas semelhantes que vieram a ser feitas no século XVI. Mas o que para nós é decisivo é o facto de, ao criar um veículo apropriado para as necessidades religiosas, Ficino *não* se ter baseado numa religião *tradicional.* Juntamente com a *Theologia Platonica* não pode existir qualquer outra religião (incluindo o cristianismo tradicional).

Se se objectar que a tentativa de Ficino não foi a primeira no sentido de combinar Platão (ou seja, o neoplatonismo) com o cristianismo, sou obrigada a concordar. Mas Ficino — de acordo com o espírito do Renascimento — baseou-se tanto no cristianismo como na herança cultural da Antiguidade. Na sua obra, além disso, os elementos cristãos estão subordinados aos platónicos (e à sua própria ética peculiar, de muitos pontos de vista estóica), e não o contrário. Já não se tratava, portanto, de um simples caso de secularização de um ou outro problema, como antes acontecera ocasionalmente na filosofia cristã. Agora era o próprio cristianismo que era secularizado. *O próprio cristianismo tornou-se num problema filosófico secular assim que a teologia foi transformada em filosofia.*

É certo que a tentativa de Ficino foi *única,* tal como os esforços do «Círculo de Londres», que floresceu um pouco mais tarde, foram únicos. O Círculo de Londres (Colet, Vives, More, Erasmo) era, como já referi anteriormente, mais plebeu do que a elite culta de Florença, particularmente a do período dos Medici. Não desejavam criar algum sistema «superior» de «filosofia da razão»; o que pretendiam era uma *fé uniforme, racional,* válida para toda a humanidade, uma *devotio moderna,* como lhe chamaram. A razão e a tolerância eram as suas palavras de ordem. Um dos princípios básicos da Utopia de More era que «ninguém deve sofrer pela sua religião»(1). Os habitantes da ilha, «ao desejarem uma coisa e evi-

---

(1) Thomas More, *Utopia,* Surtz, New Haven, Connect., e Londres, Yale University Press, 1964, pág. 133.

tarem outra, obedecem ao que é ditado pela razão»(1). Existe entre as mais diversas religiões um aspecto comum, a crença na imortalidade da alma. Mas a Reforma destruiu a ilusão de uma coexistência pacífica das fés; as esperanças numa tolerância religiosa e numa liberdade de religião foram frustradas.

Se desejássemos encontrar uma palavra única que descrevesse a religiosidade desta era e os seus esforços no sentido de criar uma fé comum, teríamos de escolher a palavra *deísmo* — se bem que não tendo, como é óbvio, o significado que a época do Iluminismo lhe deu. Mais tarde, o deísmo constituiu, por um lado, um produto do desenvolvimento da ciência natural; o seu Deus era o relojoeiro que dava corda ao mecanismo do mundo criado pelo demiurgo que pusera a matéria inanimada em movimento. Por outro lado, foi o produto de necessidades religiosas experimentadas de maneira moralista ou pragmática. Mas o deísmo do Renascimento e o deísmo do Iluminismo tinham pelo menos uma coisa em comum: para ambos Deus não intervinha activamente nas coisas deste mundo. A base deste deísmo era — como já vimos — ou a *convencionalidade em religião,* ou uma *«escolha de Deus» individual, subjectiva.*

Devemos dizer ainda mais uma palavra sobre o ateísmo no Renascimento. Como já se disse, constituía um fenómeno raro, muito longe de ter uma importância central. Estiveram mais perto do ateísmo aqueles escritores que constataram (como aconteceu mais tarde com Laplace, partindo de um raciocínio científico) que não havia necessidade de Deus no universo — nem no universo moral nem no universo natural. Bovillus, por exemplo, quando escreve que «a natureza é a causa eficaz da espécie sensível, a mente é a causa eficaz da espécie intelectual» (2), não deixa lugar para um Deus no universo. Também Leonardo opôs abertamente o conhecimento à fé; não só construiu a sua ética e a sua visão da natureza sem Deus (mesmo que apenas aforisticamente), como ainda, segundo Vasari, afirmou que o filósofo era superior ao cristão. Este tipo — ainda não militantemente ateísta no sentido moderno, ou seja, no sentido da totalidade da sua visão do mundo — surge pela primeira vez à boca de cena no século XVI, num momento em que as relações entre a Igreja e a ciência tinham já atingido um ponto de ruptura.

Durante o processo de secularização, todos os conceitos e categorias que tinham operado na filosofia cristã da Idade Média num enquadramento teológico se afastaram da sua matriz teológica; os pensadores começaram a examinar os problemas reais da vida que neles estavam implícitos. O repertório de categorias tinha sido bastante enriquecido mesmo antes do século XVI, mas as velhas categorias familiares reapareceram também várias vezes. E, no entanto, dado que era no seu conteúdo em termos da vida real e no seu sentido e significado imanentes que os esforços cognitivos incidiam agora, a função destes conceitos há muito familiares nos sistemas filosóficos da época estava a *mudar.* Uma vez que adiante tratarei mais concretamente estas mudanças, direi aqui apenas algumas palavras sobre a *secularização do mito.*

Vimos já a maneira como os mitos — em particular os do Novo Testamento — começaram a transformar-se gradualmente em parábolas morais; não apenas parábolas morais de qualquer tipo, mas sim de um tipo que reflectia e exaltava uma ética focada nas relações dos homens entre si, ou seja, em relações relativas e não absolutas. É por isso que estas parábolas éticas não apresentam um carácter alegórico; *reflectem invariavelmente o conteúdo ético de conflitos sociais concretos.*

---

(1) *Ibid.*, pág. 93.
(2) Citado em Eugene Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pág. 115.

A história dos sofrimentos de Gólgota recua para segundo plano, sendo substituída por tópicos relacionados com o tema do *chamamento* ou *vocação* (um dos temas mais importantes nessa época), como a homenagem dos três reis ou a anunciação do Arcanjo a Maria; por tópicos que exprimem a relação directa entre cada um e a sociedade, como o de «dai a César o que é de César»; e por tópicos que reflectem conflitos no interior de um grupo, como o tema da traição representado na Última Ceia. Mas esse foi apenas um aspecto do processo que poderemos designar por *humanização do mito*. Paralelamente, tanto os deuses como os santos transformaram-se em homens. Maria deixa de ser a Rainha do Céu, passando cada vez mais a ser a mãe temerosa pelo seu filho, uma *burguesa* mais ou menos distinta ou, muito simplesmente, o ideal de beleza feminina. Os santos, «sem véu» no sentido literal da expressão, apresentam as proporções reais da vida terrena. O Jesus morto de Mantegna está palpavelmente morto — uma morte à qual não se seguirá qualquer ressurreição. Não é feita qualquer distinção no tratamento do «divino» e do «humano», como acontecia na arte gótica, onde o mundo divino e sagrado era representado numa beleza espiritual etérea, enquando o mundo dos vulgares mortais era muitas vezes apresentado de uma maneira distorcida e grotesca: o primeiro tratado de forma abstracta, idealizada, e o último de modo naturalista. Com o Renascimento, o mundo representado torna-se *homogéneo*. Ainda existe o belo e o mais belo, juntamente com o virtuoso e o mais virtuoso, o mau e o pior; mas as figuras «terrenas» chegam a igualar as divinas em beleza, demonstrando que não existem dois mundos mas apenas um, e a *hierarquia ética* é realizada e tornada válida *no âmbito deste mundo unitário*. Nem à perversidade é negada uma certa beleza e grandeza — bastará pensar nas representações contemporâneas de Judas.

Nesta criação de um depósito de mito homogéneo podem ser detectados dois motivos distintos: a humanização do mito é simultaneamente a *deificação do homem*. À medida que Deus se torna homem, também os homens são divinizados.

A consciência do *poder criativo e autocriativo do homem* foi uma das maiores experiências do mundo renascentista. Durante os primórdios do Renascimento estes poderes pareciam não ter fronteiras. Um número cada vez maior de escritores descobria que os atributos de Deus eram de facto os atributos do homem. O mito bíblico segundo o qual o homem é feito à imagem e semelhança de Deus perde o seu conteúdo teológico; resta a consciência do homem como «criatura divina». Cusa pode já escrever que o «homem é um deus, se bem que não de forma absoluta, dado que é ainda homem. E portanto conclui-se que o Deus da humanidade... é um Deus com forma humana»(1). Manetti é da opinião de que, apesar de o homem ter recebido reconhecidamente o mundo de Deus, «parece que depois o melhorou e embelezou bastante» (2); o mundo tal como existe hoje é uma criação do homem numa medida pelo menos igual à de Deus. Ficino vai ainda mais longe, escrevendo (3):

> Quem pode negar que o homem possui quase o mesmo génio do Autor dos céus? E quem pode negar que o homem também poderia criar de algum modo os céus, se pudesse obter os instrumentos e o material

---

(1) Nicholaus Cusanus, *De Conjecturis*, II, 14, citado em Landmann, *De homine*, Freiburg e Munique, Karl Alber, 1962.

(2) Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, citado em Landmann, *De homine*, pág. 146.

(3) *The Portable Renaissance Reader*, Nova Iorque, Viking Press, 1965, pág. 389 (de «Ficino's *Platonic Theology*», *Journal of the History of Ideas*, Abril de 1944).

celeste, dado que mesmo hoje ele os cria, embora com um material diferente, mas com uma ordem bastante semelhante?

Podemos observar nestas afirmações o aspecto criativo do processo de deificação do homem. É evidente, em particular na formulação de Ficino, que é o processo de desenvolvimento produtivo, o reconhecimento do homem como um demiurgo real, o progresso na criação de uma «segunda natureza» que conduz ao conceito de «humanidade divina». O ingénuo imediatismo das referências aos «materiais» celestes e aos «instrumentos» da criação divina é um testemunho suficiente do que acabamos de dizer. *A história da humanidade — e a da sua ideologia — nunca antes vira nada de comparável a isto.* Alguns poderão objectar aqui, citando o famoso coro da *Antígona* de Sófocles ([1]):

> Muitas são as maravilhas do mundo,
> E nenhuma tão maravilhosa como o homem.

É certo que este coro da *Antígona* é a primeira formulação de longo alcance da ideia da grandeza do homem. Não pretendo minimizar o seu aspecto sublime e grandioso quando insisto em que a noção renascentista de «divindade do homem» vai bastante mais longe. Em primeiro lugar, implica um processo de deificação: o homem não nasceu um deus mas *transforma-se* num, pelo que também neste aspecto o conceito de homem se torna um conceito *dinâmico*. No mundo do pensamento antigo, além disso, a grandeza do homem nunca esteve «em competição» com a ordem divina; se o homem competia de facto com os deuses, então a ética da época considerava esse facto como uma *hubris,* como um exceder das limitações do homem, como uma transgressão e, portanto, como um mal. Os primórdios do Renascimento não reconheceram a noção de *hubris,* dado que não reconheceram quaisquer limitações ao desenvolvimento humano. A fábula do anel de Polícrates nunca poderia ter surgido nesta atmosfera; aos olhos do Renascimento, o homem nunca poderia ser *demasiado* poderoso, *demasiado* rico, *demasiado* famoso, ou *demasiado* feliz. (Como vimos, Don Juan e Fausto violam uma ordem moral *humana.*) Se bem que — para nos referirmos momentaneamente ao auge do antigo pensamento secular — os deuses de Epicuro sejam espelhos do comportamento humano, se bem que não intervenham nos assuntos do mundo, continuam a existir *como deuses, como ideais do comportamento humano;* mesmo que os homens *possam* viver na terra como deuses, são poucos aqueles que conseguem atingir esse estádio. Nestes termos, Epicuro estava ainda preso à antiga concepção de «deificação», segundo a qual só certos indivíduos — *os heróis, os homens excepcionais* — se podiam transformar em deuses depois da morte. Entre os gregos, era esta a recompensa da grandeza na terra (e da sorte), enquanto nos finais da Roma imperial era uma questão de posição social — os imperadores eram *ipso facto* deuses (como desde sempre o tinham sido no Oriente). «Tornar-se um deus» constituía no entanto, em todas as épocas, uma coisa excepcional, uma possibilidade aristocrática. Para Epicuro, «tornar-se um deus» pertencia a este mundo e era imanente; não acontecia depois da morte, mas apesar dela; e, todavia, apenas era uma possibilidade excepcional, aristocrática. O problema de o «homem» se transformar num deus, da deificação da humanidade em conjunto, era inteiramente estranho ao pensamento da Antiguidade. Até surgir a noção de igualdade entre os homens, como poderia nascer a ideia de igualdade do homem e de Deus?

---

(1) Lane Cooper (org.), *Fifteen Greek Plays,* Nova Iorque, Oxford University Press, 1969, pág. 222.

Eram portanto necessários este transcender de todas as restrições, o desenvolvimento ilimitado da técnica e da produção e a ideia de igualdade para darem origem ao conceito de «deificação» no sentido em que o empreguei, o da *criação* da realidade. Mas vimos que o conceito renascentista de deificação possui ainda um outro significado, o da *autocriação;* a esta poderei chamar «deificação ética». Parte de uma crença na *perfectibilidade infinita do homem* e do pressuposto de que este processo infinito de aperfeiçoamento é realizado pelos próprios homens. (Gostaria de mencionar aqui que esta segunda noção de deificação apenas poderia surgir na Antiguidade num grau ainda inferior à primeira. Os deuses antigos eram tudo menos modelos de mortais puros; o seu mundo estava desprovido de qualquer moralidade.)

Este conceito ético de deificação vem também de Ficino. Em algumas das suas formas estava fortemente ligado à tradição platónica, como veremos quando chegarmos à análise do ideal renascentista de beleza. Não posso deter-me aqui sobre o enorme impacte deste conjunto de problemas na época; posso apenas recordar os hinos de Lorenzo de Medici. Mas devo dizer mais alguma coisa sobre o homem que formulou e descreveu, com maior monumentalidade, a ideia de deificação: Miguel Ângelo.

Mesmo os seus contemporâneos reconheceram este tema fundamental e este sentimento básico nas obras de Miguel Ângelo. Varchi, por exemplo, resumiu assim a essência dos sonetos: «Mesmo no seio da vida terrena podemos subir ao céu e passarmos de homens a deuses»(1). Os heróis humanos do escultor, no seu poder, força, verticalidade, grandeza e, por vezes, beleza, são figuras divinas. O seu David, comparado com os pequenos guerreiros débeis, de Donatello e Verrocchio, assemelha-se a um deus grego; recorda-nos Hércules. Max Dvořak escreveu também a respeito do seu Moisés, com justeza: «Eis a apoteose da divindade que habita no homem, a deificação dessa força de vontade que não conhece limites, que governa os homens e dispersa os seus inimigos»(2). Este grande admirador da Antiguidade viu talvez melhor do que todos os outros a *diferença* entre a Antiguidade e a sua própria época. Talvez tenha sido por isso que procurou criar uma obra que na sua totalidade é tão estranha ao espírito da Antiguidade, por muitas reminiscências de modelos antigos que, nos seus pormenores, possa conter; pois descreve um conceito dinâmico de homem, o dinamismo da transformação em divino: estou a falar, naturalmente, da composição monumental do túmulo de Júlio II. A divisão em três partes — o que recorda o sistema de Ficino — representa o trajecto do homem desde uma «existência servil» até à união da *vita activa* com a *vita contemplativa:* a deificação moral. O mesmo processo de elevação e deificação reflecte-se no motivo básico dos frescos da Capela Sistina. Deus cria o homem, mas, criado o homem, recria-se a si próprio muitas vezes, erguendo-se uma vez mais à altura da existência divina. Não é a figura de Deus, o Primeiro Motor, mas sim as formas gigantescas de grandes homens, de heróis e de construtores da história, que dominam a composição.

Por uma questão de respeito à fidelidade histórica, deveríamos observar que a ideia de deificação em Miguel Ângelo, e a sua execução dela, assumem uma tonalidade diferente nos diferentes períodos. Nos anos de juventude (na época do *David*), predomina a *alegria* pela grandeza e esplendor do homem. Nos anos intermédios, o motivo principal é constituído pela revolta contra o cristianismo: Dvořak tem razão quando diz que o túmulo de Júlio II constitui «um desafio supremo ao espírito do cristianismo» e «uma rebelião contra a visão cristã do

---

(1) Citado em de Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo,* pág. 38.
(2) Dvořak, *Geschichte der italienischen Kunst,* II, pág. 18.

mundo»(1). Durante o período de crise, a ideia da passagem a divino sofre uma regressão; o pagão Miguel Ângelo torna-se um adepto da religião da razão, esse produto tardio da Reforma Italiana, e procura continuar a luta contra a obra divina na própria cúpula de S. Pedro. Para o velho Miguel Ângelo, a deificação perdeu todo o seu significado; a miséria do homem, a sua queda e sofrimento trágicos ocupam o lugar do «Deus-homem» doutro tempo.

E assim nos encontramos já no século XVI, quando se interrompe e em parte inverte o rumo anterior de desenvolvimento de religião e filosofia, de ciência e filosofia e de ciência e secularização. (A Inglaterra constitui mais uma vez uma excepção; durante algum tempo a tragédia de More será apenas um interlúdio.) Nas cidades-estado do *trecento* e do *quattrocento* — e principalmente em Florença —, deparamos com a emergência da liberdade religiosa virtual (baseada num ateísmo prático), e a religião subsiste pacificamente com a ciência e a filosofia; de facto, a ciência e a filosofia, juntamente com a arte, apropriam-se progressivamente dos problemas da religião e da teologia, descobrindo o seu significado secular oculto. Qualquer homem podia escolher entre a colorida multiplicidade de interpretações individuais, escolhendo «para si» a sua própria religião e filosofia (ou nenhuma). O «pecado» e a «penitência» deixaram praticamente de existir, e o pecado original e o Juízo Final desapareceram do léxico do pensamento. Prosseguiu a disputa entre tendências que mostravam um respeito mútuo umas pelas outras e — dado que reflectiam um único processo histórico subjacente — lutavam essencialmente pelos mesmos objectivos.

Mas no século XVI passa a ser verdade precisamente o contrário. Esta época caracterizava-se por *uma acentuação das contradições e por uma declaração de guerra entre a ciência e a filosofia, por um lado, e a religião, por outro.* Para avaliar a mudança de atitude que marca a filosofia e os pensadores deste período, bastará sublinhar a figura representativa de Giordano Bruno. Como jovem noviço em Nápoles, retirou da sua cela todas as imagens sagradas, *deixando porém o crucifixo;* e, no entanto, em 1600, quando (tendo vivido literalmente todos os grandes conflitos da sua época) viu a cruz aproximar-se da sua pira de herético, *voltou a face.* O crucifixo pendurado na sua cela era o símbolo de uma cristandade unitária e de uma religião da razão; mas meio século mais tarde o mesmo crucifixo transformou-se no símbolo do fanatismo e da reacção, no mais mortal inimigo do conhecimento.

Já descrevi na primeira parte a nova situação produzida pela Reforma e pelo Saque de Roma. Quando a ala da Igreja sob influência espanhola e dirigida por Inácio de Loyola triunfou sobre a ala humanista conduzida por Sadoleto (logo no pontificado de Paulo III), o catolicismo lançou o seu ataque generalizado não só à «heresia» reformista como ainda a todos os tipos de interpretação erudita da religião assumidos individualmente. Daí em diante, todas as interpretações filosóficas da fé independentes foram consideradas heréticas. (Em princípio, isso também acontecera antes; mas a regra não fora imposta.) No princípio, a restauração da autoridade *moral* da Igreja constituía a tarefa essencial; mais tarde, como resultado da difusão das doutrinas de Copérnico, passou-se a dar maior importância à apologia da autoridade ideológica da Igreja.

O problema central da autoridade moral era, como vimos, a questão do pecado e da penitência; a sua base ideológica voltava a ser o conceito de pecado original e o conceito de perversidade humana com ele relacionado. O Concílio de Trento

(1) *Ibid.*, II, págs. 18-19.

(1545-63) declarou explicitamente os dogmas da perversidade do homem e do pecado original como suportes fundamentais da crença católica.

> Se alguém afirmar que o pecado de Adão — que na origem é um pecado e foi transmitido a toda a humanidade por propagação, não por imitação, existindo em todos os homens e pertencendo-lhes — pode ser eliminado pelos poderes naturais do homem ou por qualquer outro remédio que não seja o merecimento da mediação de Nosso Senhor Jesus Cristo — será excomungado...
>
> O homem que se queira justificar perante Deus através das suas próprias obras realizadas em reforço da natureza humana ou através do ensino da lei, independentemente da graça divina por intermédio de Jesus Cristo — será excomungado...(1)

As ideias aqui expressas não se desviam em nada das do protestantismo da mesma época. Lutero sublinhou o mesmo na sua maneira mais terrena e robusta. Na sua *Conversa à Mesa,* por exemplo, apresenta a seguinte analogia:(2)

> O cabelo e a barba não deixam de crescer enquanto o homem vive... do mesmo modo, o pecado original sobrevive e agita-se em nós enquanto vivemos; mas devemos resistir-lhe sempre, pois tais cabelos devem ser constantemente cortados.

O homem já não pode atingir a virtude — e só uma luta constante, sem tréguas, contra a sua natureza lhe permite receber a graça. (Max Weber observou justamente que o protestantismo transformou *toda* a vida quotidiana burguesa numa existência monástica.) Uma vez mais, os conceitos de virtude e pecado só adquirem significado referidos a Deus; a sua relatividade desaparece. Na melhor das hipóteses, o protestantismo é mais democrático, na medida em que nega até a possibilidade de santidade.

A relativização do pecado e da virtude na vida e no pensamento do Renascimento ligaram necessariamente a escolha correcta e uma caracterização adequada da situação ao juízo humano — e esta é uma das razões de eu ter chamado ao deísmo renascentista uma religião da razão. Agora é negada a simples possibilidade de um conhecimento útil e eticamente relevante; o rumo do homem no mundo transforma-se num rumo de erro. Calvino escreve:(3)

> Pois a estupidez da mente humana torna-a incapaz de percorrer a via apropriada de investigação da verdade; vagueia por uma variedade de erros, tacteia como se estivesse na escuridão, e muitas vezes tropeça, até acabar por se perder na sua vadiagem; assim, na procura da verdade mostra a sua incapacidade para a procurar e a encontrar.

O resultado moral consiste em aceitar o seguinte: «A mente humana está tão longe da rectidão de Deus que o homem não pode conceber, desejar ou planear nada que não seja perverso, distorcido, impuro e iníquo...»(4). A identidade

---

(1) Texto dos protocolos do Concílio de Trento, citado em Robert Hoopes, *Right Reason in the English Renaissance,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, pág. 98.
(2) *Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia,* Leipzig, Reclam, s.d., pág. 122.
(3) Hoopes, *Right Reason in the English Renaissance,* pág. 111.
(4) Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom,* pág. 123.

das ideias do catolicismo e do protestantismo do século XVI acerca do pecado original e da perversão humana manifesta-se, evidentemente, em diferentes posições práticas. Para o protestantismo — para o mencionar apenas a ele — a religião transforma-se numa relação subjectiva entre o indivíduo e Deus, e portanto a ameaça de excomunhão perde todo o significado (o que de modo nenhum implica um maior grau de tolerância). Mas dado que os conceitos do homem da Reforma e da Contra-Reforma não entram no propósito deste livro, só posso indicar aqui a direcção seguida no ulterior desenvolvimento deste problema.

Vimos que na Itália do século XVI (em algumas cidades, como Florença, até no final do século XV) o rumo progressivo de desenvolvimento «desmoronou-se». Os sinais imediatos de declínio social tornaram-se cada vez mais perceptíveis. Ainda mais aparentes eram os sinais secundários, acima de tudo precisamente na esfera ética. Mesmo aqueles que elogiavam a grandeza do homem, como Pico della Mirandola, se viam cada vez mais confrontados com o fenómeno que descreveram como «*a decadência das morais*». Já não se encontram confrontados com estratos ou classes concretas de «*carácter imoral*», como Petrarca estivera em Avinhão, mas sim como um *processo universal* de degenerescência moral, tão difundido como o que teve lugar nos finais da Roma imperial. E o que descrevem existia de facto. O desenvolvimento das forças da produção capitalista estava a destruir os elos, as tradições e as normas de comportamento feudais; frente a novas oportunidades, os homens rejeitavam cada vez mais as normas abstractas e absolutas do cristianismo. A dissolução dos velhos sistemas de valores (à qual voltarei a referir-me adiante) produziu uma desorientação nos valores que abriu o caminho para o triunfo dos tipos de motivações éticas que accionavam, a produção burguesa: o desejo de ganho, o interesse egoísta, etc. (basta recordar a passagem em que Maquiavel caracterizava a moralidade do *popolo grasso* vitorioso). Mas enquanto existiu a possibilidade de um maior desenvolvimento — enquanto os homens puderam aumentar mais ou menos o seu potencial de auto-realização — essa desorientação e insegurança dos valores ainda continha um sinal positivo: as contradições morais ainda não assumiam a forma de «decadência». Basta-nos recordar que ser rico continuava a ser virtuoso para Boccaccio, ou pensar no mundo de valores das primeiras obras de Shakespeare (cf. *The Taming of the Shrew*). Quando, no entanto, esta tendência progressiva terminou, lá se encontrava, já feito e à espera, o mundo dos homens motivados pelo ganho — mas a procura de ganho já não podia produzir novos valores, tanto objectivamente como subjectivamente, nem oferecia quaisquer oportunidades de auto-realização. Simultaneamente, a refeudalização misturava as motivações burguesas com novas características feudais; falei já do luxo, mas poderia também ter referido a permissibilidade sexual.

Como reagiram as pessoas de melhores sentimentos a esta nova situação? Antes do mais, com uma revivescência da atitude moralizadora, com a criação de uma moral privada *em oposição* às normas éticas prevalecentes na sociedade. Cada vez mais, voltavam a opor o ascetismo ao luxo e ao excesso sexual. E foi no seu seio que *as necessidades religiosas renasceram* — o que se verificou, juntamente com a refeudalização, em largos estratos da burguesia e da populaça. De novo era necessária uma resposta às perguntas: com que fim me encontro na terra? Qual o objectivo da minha vida? Na Alemanha, a pátria da Reforma, onde faltava um desenvolvimento renascentista típico, esta necessidade religiosa nunca morreu. A revivescência dessa mesma necessidade religiosa explica em grande parte a rápida *difusão da Contra-Reforma* em Itália e na Espanha, cenários de um desenvolvimento burguês abortado.

É evidente que a Contra-Reforma constituía apenas uma resposta de recurso a novas necessidades religiosas, e de qualquer modo uma resposta retrógrada.

Durante e antes dela encontrámos muitas tentativas sem êxito de fornecer uma resposta: basta-me recordar a heresia de Savonarola ou a reforma de Juan de Valdes. Um tom particular desta paleta foi fornecido pelas ideias religiosas do círculo de literatos romanos reunidos em torno de Vittoria Colonna. Os membros deste grupo (como Miguel Ângelo na sua última fase) procuraram definir um conceito subjectivo, pessoal, de Deus. Neste círculo, a tradição renascentista ainda se manteve na medida em que a imagem de Deus era fortemente individual, e todos podiam «projectar» nela os seus próprios ideais vitais, como fez Miguel Ângelo ao identificar Deus com a Beleza. Mas o papel dominante da *crença e da devoção subjectiva* consistia nos fenómenos da Reforma, assim como na rejeição de «externos» e no esforço no sentido de conseguir uma união íntima e mística com o Deus de cada um. (É evidente que a Contra-Reforma também possuía esta característica, mas através da dogmatização retirou-lhe precisamente aquilo que a ligava à tradição renascentista — o seu carácter individual.)

Até agora tratámos apenas das raízes sociais e morais dos desenvolvimentos religiosos do século XVI, e dos problemas sociais e morais por eles levantados. Mas a religião teve de enfrentar quase de imediato um novo e mais difícil conjunto de questões, as colocadas pelo aparecimento, pela primeira vez, de uma visão do mundo científica e independente.

Também aqui, como é evidente, estamos perante um processo anterior que repentinamente se tornou explícito. Com efeito, já antes o desenvolvimento relativamente rápido das forças produtivas tinha conduzido ao aparecimento de uma visão *prometaica* do homem. Nas suas *obras*, o homem é igual a Deus; o que o separa de Deus (como Ficino mostra) é apenas o facto de não ter à sua disposição os instrumentos e materiais divinos. Foi Lutero, uma vez mais, quem primeiro compreendeu as dificuldades que este problema punha à religião. Com uma coerência radical, riscou as obras do homem da lista dos critérios de piedade. Só a fé, não as obras, podia constituir uma garantia da devoção e da moralidade de um homem. «As boas obras não tornam um homem bom, mas um homem bom faz boas obras»(1), escreveu; e, formulando mais claramente: «É evidente, pois, que um homem cristão tem na sua fé tudo aquilo de que necessita, não precisando de quaisquer obras para se justificar»(2). Com isto, o protestantismo abriu o caminho às obras sem conteúdo teológico, e retirou-se voluntariamente para as regiões da fé e das morais «puras». Com uma genialidade equivalente, Lutero removeu da esfera do comportamento religioso a categoria da «razão recta», tão favorecida pelo tomismo e, particularmente, pelo próprio Aquino, pois aceitava ainda uma condução racional da vida quotidiana que de modo nenhum se encontrava em conflito com os princípios da religião. A razão recta só constituía, de facto, um guia útil para a vida racional na medida em que a vida quotidiana ainda não estivesse impregnada das descobertas de uma outra visão do mundo *em conflito com a imagem religiosa do universo*. Assim que as ideias de ciência natural e de ciência social começaram a abrir caminho para a vida quotidiana, e portanto quando o «senso comum» quotidiano passou a estar em conflito constante com os dogmas religiosos que eram declarados absolutos, a razão recta transformou-se numa categoria inútil do ponto de vista da religião. Ao afastar a razão recta, o protestantismo abriu por um lado o caminho à penetração das ideias científicas na vida quotidiana, enquanto, simultaneamente, desracionalizava as exigências quotidianas da religião.

---

(1) *A Treatise on Christian Liberty*, in *Works of Martin Luther*, Filadélfia, Muhlenberg Press, 1943, II, pág. 331.
(2) *Ibid.*, pág. 318.

O catolicismo do século XVI caracterizava-se por uma grande confusão nestas questões. Jogar com as necessidades religiosas e um misticismo revitalizado (de um tipo que mais tarde culminou no barroco jesuíta) não podia dar uma resposta aos problemas descritos. Este facto surgiu com grande clareza quando se verificou o ponto de viragem da crise da visão religiosa do mundo, ao procurar-se decidir o tratamento a dar ao *sistema de Copérnico*.

Quando o catolicismo se virou abertamente contra o universo de Copérnico, teve início a polarização da religião e da ciência. A religião exigiu o direito de forçar a ciência a aceitar uma ontologia dogmática; a ciência declarou o seu direito a uma ontologia independente que não tivesse de tomar compromissos com o dogma. Ficino ainda podia criar uma ontologia unitária sem exacerbar o conflito, ou antes, sem sequer o pensar até ao fim. Giordano Bruno, no entanto, foi obrigado pelos tempos a *pensar o conflito até às últimas consequências*. E a grandeza de Bruno radica no facto de ter compreendido claramente as exigências da época. A Igreja lançara a sua ofensiva pela reconquista das morais em primeiro lugar, e em seguida da *Weltanschauung*. Ora, Bruno *transformou numa questão moral a lealdade à visão do mundo de cada um*, arrebatando à religião o próprio martírio.

No início do século XVII, o catolicismo encontrou uma maneira de sair da confusão, desenvolvendo formas de acomodação ao capitalismo. Um dos seus aspectos ideológicos mais importantes foi o princípio desenvolvido pelo cardeal Bellarmine: a ciência deve ser aceite porque — e na medida em que — conduz a resultados práticos, mas é ainda a Igreja que fornece a *Weltanschauung* (1). Quando Galileu se retractou relativamente aos seus ensinamentos, aceitou na prática o programa de Bellarmine, abandonando as aspirações da ciência a uma visão do mundo independente e, com elas, também a obrigação moral de se manter fiel à visão científica do mundo. (A concepção de Brecht sobre Galileu, em minha opinião, corresponde em considerável medida aos factos históricos.) A filosofia, no entanto, nos seus maiores representantes, nunca desistiu dessas aspirações; e, nessa medida, a figura de Bruno pode ser colocada simbolicamente ao lado da de Sócrates.

A nova situação social (refeudalização na Espanha e na Itália e guerra religiosa em França, e portanto um sentido crescente das necessidades religiosas) e a nova situação na ciência (o primeiro conflito aberto entre a religião e a ciência) produziram em conjunto um campo de acção cada vez maior para o *cepticismo*. *O cepticismo transformou-se no ateísmo prático da época* — um ateísmo ético que não foi até às últimas consequências teóricas, que não criou numa nova imagem do mundo. Charron formulou assim esta nova «auto-restrição» cosmológica: «As causas e o primeiro motor das coisas são desconhecidas, as suas sementes e raízes encontram-se escondidas. A natureza humana não pode, nem deve, tentar encontrá-los»(2). Mas, no meio da ofensiva da Igreja, à sombra das piras ardendo, a consequência deste cepticismo foi facilmente detectada. Buffalo, o núncio papal, declarou *De la sagesse* «um livro escandaloso, impossível de distinguir da ímpia doutrina de Maquiavel e muito nocivo à religião cristã» (3).

Atingimos o virar do século XVI. As ideias de Bacon estão quase a aparecer, constituindo o cume da filosofia renascentista. A *Astronomia Nova* de Kepler ainda não surgiu, e alguns anos ainda nos separam das obras de Galileu e do novo mundo que irão abrir. Devemos esperar um pouco mais pelo aparecimento de uma exploração exacta e metódica da natureza. *Mas com Bruno e Bacon, por um*

---

(1) Para uma análise em pormenor da tese do Cardeal Bellarmine, ver a introdução a Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen seins*, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1900.
(2) Charron, *De la sagesse*, citado em Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 183.
(3) *Ibid.*, pág. 213.

lado, e com o cepticismo francês, por outro, o processo de secularização atingiu a sua conclusão. Os modos científico-secular e religioso de *colocar a questão* separam-se definitivamente — apesar de todos os esforços no sentido de uma «reconciliação final», que se verificam com tanta frequência nos séculos seguintes. (Pascal, para quem as duas maneiras de colocar a questão não se separaram, encontra-se fora deste processo.) No virar do século, portanto, as posições encontram-se clarificadas, e os adversários, cada um armado com as suas *próprias* armas, vigiam-se mutuamente de olhos semicerrados.

CAPÍTULO II

UM RELANCE PELO PASSADO

O Renascimento foi a primeira era que *escolheu um passado para si própria*. Sartre viu correctamente nisto um critério de liberdade, pois constituía de facto um *sinal de libertação dos vínculos da vida feudal ou comunitária*. Os povos que ainda vivem dentro dos limites destas comunidades recebem o seu passado já feito e dado, sob a forma de mito. Podem transformar estes mitos ou reinterpretá-los, mas não podem escolher para si próprios um outro passado. Para os gregos, a guerra de Tróia não foi escolhida, tal como as histórias de Abraão e Moisés não constituíram uma herança escolhida pelos judeus. Faziam parte de um passado irremediavelmente presente. O mesmo se podia dizer do mito de Rómulo e Remo para os romanos, ou da história do rapto das Sabinas. As tentativas de Virgílio no sentido de escolher um novo passado para o seu povo baseavam-se igualmente em material mítico (se bem que se tratasse do mito de outro povo); por outro lado, esse passado era artificial e nunca criou raízes. (Além disso, esta iniciativa nasceu num solo social caracterizado por um abrandamento e, em parte, uma dissolução dos vínculos comunais.) Escolher um passado significa que o povo ou classes de uma dada época *seleccionam* da história do passado e dos seus mitos, interpretados historicamente, aqueles em que encontram *afinidades*, tanto positivas como negativas. Assim, todo o processo de procura de *precedentes* sofre uma alteração estrutural. O «precedente» desempenha um papel-chave em toda a história da prática humana — pois sempre que são tomadas decisões, colectiva ou individualmente, a convicção de que «já se fez assim em tempos», de que «existe um exemplo anterior para isto», fornece uma garantia moral e prática. Mesmo que haja verdade na observação de Hegel de que nada se aprendeu alguma vez a partir da história, devemos ainda acrescentar que as pessoas nunca teriam sido capazes de fazer história *se não acreditassem que tinham aprendido a partir dela*, ao ponto de poderem justificar as suas acções e decisões por referência a casos semelhantes do passado. A dimensão que o precedente assume nas sociedades tradicionais, mesmo que no mundo da sua mitologia, foi profundamente demonstrado (se bem que com ironia) por Thomas Mann na sua tetralogia *Joseph*. Esta referência bastar-nos-á aqui. O facto de este fenómeno não ter perdido a sua importância mesmo hoje pode ser demonstrado facilmente: bastará considerar que todos os novos movimentos artísticos, por muitas pretensões revolucionárias e afirmações de vanguarda com que se apresentem, invariavelmente reformulam o passado artístico a fim de descobrirem aí os seus «precursores». Ou ainda — para nos mantermos na história — é bem conhecida a necessidade sentida pelos chefes da Revolução francesa de usarem o manto romano, assim como a dos tribunais revolucionários de invocarem Bruto.

Mas, como é evidente, as limitações quanto aos precedentes que podiam ser escolhidos estavam definidas de maneira bastante rigorosa antes de se tornar possível a escolha livre de um passado. O facto de Alexandre o Grande desejar ser como Aquiles e não como Heitor não reflecte apenas um gosto individual; demonstra igualmente que a escolha de precedentes realizada pelos homens nascidos em situações especiais era largamente determinada, *mesmo considerados os limites dos mitos populares específicos*. Porém, a partir do Renascimento, a escolha de um precedente torna-se muitas vezes condicional de diferentes maneiras. No que se refere aos estratos sociais passados normalmente escolhidos, as classes e os indivíduos obtiveram algum espaço para realizarem a sua *própria* escolha de precedentes. O facto de pertencer a uma qualquer classe não conferia qualquer «direito» a interpretar as decisões do passado como precedentes a favor de cada um. Foi a situação concreta que passou a ser decisiva na escolha dos precedentes, e não a posição em que cada qual nasceu. (Estes desenvolvimentos, como é óbvio, possibilitaram mais tarde a alguns que abstraíssem nas suas decisões mesmo da situação existente. Foi assim que, para Raskolnikov, as acções de Napoleão puderam servir como precedente.)

A escolha de um passado é livre na medida em que *torna* possível forjar *conscientemente* ligações a qualquer período ou movimento do passado, em vez de o fazer de uma maneira «determinada naturalmente». O conteúdo desta escolha nunca é arbitrário. Depende de uma certa *semelhança objectiva* de situações, ou pelo menos do facto de, na sua *interpretação* moderna, a época anterior se ter tornado semelhante à presente; deve apontar a maneira de agir ou — não menos importante — fornecer lições históricas. Se a escolha do passado fosse *completamente* arbitrária, já não poderia servir o objectivo *pelo qual* seleccionamos um passado; já não nos serviria, de nenhum ponto de vista, nem positiva nem negativamente, como precedente.

Disse que a escolha dos precedentes históricos partindo de uma semelhança real ou suposta se verificou até aos dias de hoje. Mas deve acrescentar-se que, com o desenvolvimento da consciência histórica e o despertar de uma atitude genuinamente histórica para com o passado, este tipo de escolha se tornou *objectivamente obsoleto* e anacrónico. Já era rejeitado no sistema de Hegel, e daí a afirmação polémica deste autor atrás mencionada. E no sistema marxista a sua rejeição é substanciada por toda uma teoria da história. O marxismo considera todas as épocas históricas como complexos particulares e totais em si próprios, apesar de cada uma se desenvolver orgânica e dialecticamente a partir da época anterior; por essa razão *rejeita como estéril, tanto em teoria como na prática, toda a procura de semelhanças que redunde numa procura de normas, e rejeita particularmente o precedente como um motivo para as decisões e acções sociais concretas dos homens na história*. Aqueles que atingiram o nível de uma genuína consciência histórica deixam de ter *qualquer necessidade* de procurar um precedente para um motivo; pelo contrário, fazê-lo impedi-los-ia de avaliarem correctamente a situação e de tomarem as suas decisões em função dela. Mas se é verdade que no marxismo a procura de um passado semelhante, uma procura que forneça precedentes, atinge em princípio o seu final, no entanto, mesmo desde então todos os movimentos sociais se têm caracterizado em maior ou menor grau por essa procura. (A história dos movimentos socialistas está recheada de apelos ao precedente.) A Revolução francesa pode ter sido a última a viver os seus episódios com vestes romanas, mas os «disfarces» deste tipo de modo nenhum desapareceram da história. O desaparecimento destes «pretextos» — apelos ao precedente — da prática social só pode ser o resultado da generalização da consciência histórica. Assim, a escolha do passado é apenas um meio de atingir o reconhecimento de que *toda* a história é nossa, e forma a nossa pré-história. Por outro lado, nada disto está em conflito

com a peculiar atracção ou repulsa que nitidamente sentimos por certas épocas. E aquilo que já afirmei sobre a história em geral aplica-se igualmente bem, *mutatis mutandis*, ao desenvolvimento das nossas próprias personalidades. A este nível surge certamente um grau relativamente alto de liberdade se pudermos escolher no nosso passado aquilo que desejamos considerar como precedente e a que desejamos dar continuidade, «esquecendo» o resto; mas também aqui o tipo de comportamento mais elevado consiste em aceitar todo o nosso passado com as suas regressões e erros, considerando-o como um «fundo histórico» individual para as opções que são, em princípio, novas.

Discuti já a maneira como o Renascimento sintetizou a herança da cultura antiga e cristã. Mas se analisar a questão da escolha de um passado, posso inequivocamente afirmar, portanto, *que o passado por ele privilegiado como semelhante — como um precedente — foi sempre buscá-lo à Antiguidade, mais concretamente à história romana*. Os sinais superficiais disto são fáceis de observar. O importante papel desempenhado por Cícero, Lucrécio, Políbio, Estrabão e outros, o culto da língua latina, que apesar do seu carácter aristocrático determinou os traços culturais dos *literati* durante quase dois séculos, o domínio da oratória como género, a frequência com que os autores antigos — particularmente os latinos — eram citados, todos estes aspectos são bem conhecidos. Esta cultura latinizada tinha um carácter marcadamente *imitativo;* em originalidade manteve-se bastante atrás da cultura vernácula italiana que a precedeu e se lhe seguiu. Este carácter imitativo não constituiu porém um indício de falta de capacidade nos poetas da época que escreviam em latim — pois existiam artistas excepcionais entre eles — mas sim o resultado, precisamente, de uma relação não histórica com o passado. A confiança no precedente não conduz necessariamente à desorientação na acção — pode produzir uma espécie de falsa consciência conducente a uma acção com êxito — *mas*, em arte, cria invariavelmente uma cultura derivada.

Existiam, como é óbvio, duas maneiras diferentes de desenvolver artisticamente as implicações da escolha do passado romano. A literatura latina imitativa do *popolo grasso* italiano era apenas uma delas. A outra consistia em viver e descrever acontecimentos e conflitos reais *contemporâneos*, mas *projectados* na história romana. Os dramas romanos de Shakespeare constituem exemplos típicos desta última. Em Shakespeare — como veremos mais adiante — começou a amadurecer uma nova maneira de descrever a história. A construção dos caracteres, o comportamento destes e as suas relações uns com os outros podem levar-nos a compreender se Shakespeare está a escrever sobre os antecedentes históricos reais da sua época ou sobre os conflitos desta. Tanto os dramas históricos propriamente ditos como os dramas mais recentes, como *Hamlet* e *Macbeth*, encontram-se entre as obras que tratam da «pré-história». Do mesmo modo, nenhuma das peças que reflectem um conflito contemporâneo, quer seja uma tragédia ou uma comédia, decorre em Inglaterra (ou em qualquer ponto da Grã-Bretanha). Não nos interessam aqui as razões estéticas particulares deste facto; não há dúvida de que o tipo de representação simbólica que era artisticamente exigido não podia ser obtido com a matéria-prima oferecida pela Inglaterra de então. O que para nós é essencial, é o facto de a maior parte das peças que descrevem o presente se situarem num cenário romano ou italiano — *Romeu e Julieta, Júlio César, António e Cleópatra, Otelo, Coriolano* — e uma na Grécia (*Timão de Atenas*). Objectivamente, também estamos a tratar aqui de «dramas de costumes» (no sentido marxista) e não de dramas históricos, e é evidente que estes «dramas de costumes» solucionam perfeitamente os mesmos problemas artísticos que a literatura italiana enfrentou inutilmente. Estas obras eram *verdadeiras no presente*, e a sua verdade presente encontrou a sua forma, através das semelhanças a que me referi, nos contos do passado. (É característico o facto de em Shakespeare a antiga Roma e as

cidades italianas do Renascimento terem cumprido exactamente a mesma função.) Aqui, o precedente não constituía o ponto de partida para a arte, mas sim o seu resultado final.

Nas antigas sociedades comunais apenas existia uma fonte de precedentes: a anterior história (essencialmente mítica) da própria sociedade. Agora, simultaneamente com a escolha de um passado histórico, a pré-história real e a história escolhida separam-se uma de outra. Blodus di Forli escreveu a história da Idade Média como a pré-história da sua própria época, mas de modo algum a tratou como uma história escolhida. Ou ainda, voltando a Shakespeare: nas suas peças históricas este autor escreve sobre pré-história real e nas suas peças romanas sobre história escolhida, sendo estes dois mundos diferentes e podendo ser diferenciados um do outro com rigor.

O efeito da história romana (e, através de Plutarco, da grega) e da literatura latina foi sentido bastante antes da redescoberta da antiga arte visual, que só se generalizou com o aumento do interesse pela cultura grega. É certo que Cola di Rienzo estudou as belezas arquitectónicas de Roma — se bem que fosse o primeiro a fazê-lo; o seu objectivo na *Descriptio Urbis Romae* consistia em levantar novamente os mortos dos seus túmulos (1). A influência das belas-artes clássicas só atingiu Florença, por outro lado, durante o *quattrocento*. Ghiberti foi o primeiro a coleccionar estátuas romanas, enquanto Brunelleschi e Donatello realizavam juntos uma peregrinação a Roma para descobrirem as suas antiguidades. As grandes escavações, no entanto, apenas se realizam de facto numa época muito posterior, o *cinquecento*. Foi só durante as escavações de Júlio II que obras como a *Vénus* do Vaticano, o grupo *Laocoonte* e o *Torso de Belvedere* surgiram à luz. Esta «diferença em tempo» não deve ser explicada pela simples dificuldade de escavar, pois sabemos que o gosto pela arte era ainda muito diferente do gosto antigo enquanto o gosto literário há muito se fundamentava na poesia romana. A época aceitou como princípio «Je prends mon bien où je le trouve», e nunca procurou penetrar nos processos internos da sua era histórica «escolhida», e muito menos captar a sua cultura material e espiritual como um todo. A descoberta da escultura antiga era «retardada» porque a sua necessidade só surgiu tardiamente, na época da nova difusão da cultura grega e particularmente da filosofia platónica. E verificou-se então porque nessa época o ideal de *bellezza*, de beleza e equilíbrio, se transformou numa categoria de importância central no pensamento.

A atitude relativamente à *herança filosófica* da Antiguidade era relativamente independente da escolha de um passado histórico, com uma excepção: as filosofias em que já não dominava a visão do mundo mas sim o comportamento ético. Nestas — o estoicismo e o epicurismo — observava-se uma atitude comum ou pelo menos análoga, relativamente à ética e à comunidade, nos modelos antigos e nos homens que viviam e actuavam no presente (referir-me-ei melhor ao estoicismo e ao epicurismo num capítulo separado). Por outro lado, o interesse pelos grandes *sistemas* da filosofia antiga, os de Platão e Aristóteles, só surgiu bastante mais tarde, e por razões diferentes, em diferentes locais e diferentes épocas. Não pode ser negado que a tomada de Constantinopla, os esforços pessoais de Gemisto Pléton na propagação da cultura grega e alguma familiaridade com os textos gregos originais desempenharam um certo papel. Mas foi precisamente nesta época que começou a espalhar-se na sociedade a necessidade destas ideias. (Vale a pena observar que apesar de alguns dos textos de Aristóteles já serem conhecidos antes, não existia uma tradição aristotélica digna de nota antes do *Alto* Renascimento; era muito

---

(1) Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy.*

menos lido aí do que em Paris ou Oxford.) A popularidade de Platão e Plotino na Florença dos Medici tinha, como vimos, as suas raízes na revivescência do problema «O que deve ser feito?» e na necessidade de uma ontologia que lhe respondesse. Este requisito era reforçado pela ascensão do ideal de beleza que se verificava nesta época e cuja base económica consistia na debilidade do processo de acumulação primitiva, no refluxo do dinheiro da indústria para gastos conspícuos, e no desaparecimento da prática republicana a favor de uma «vida de beleza». Neste processo, a filosofia platónica encontrou um terreno favorável comum às tradições estéticas de Florença. Aristóteles, por outro lado, ganhou principalmente popularidade nos momentos e lugares em que se desenvolveu a necessidade de uma ontologia objectiva, desmitologizada, ou onde se procurava um campo de acção para uma ética concreta que orientasse a relação entre o indivíduo e a comunidade. Assim, na *Retórica*, por exemplo, não foram apenas as regras retóricas que exerceram uma atracção, mas mais ainda os próprios exemplos éticos.

Como é evidente, o princípio «Je prends mon bien où je le trouve» aplicou-se também a Platão e Aristóteles; as obras destes pensadores antigos muito lidos não eram tratadas como um dogma. Assim como todas as pessoas tinham mais ou menos a sua própria religião, também todos tinham o seu «próprio» Platão ou o seu «próprio» Aristóteles. O «rigor» filológico também não interessava muito nesta esfera. A polémica entre as tendências platónica e aristotélica não tinha qualquer semelhança com as acaloradas lutas entre escolas anteriores e ulteriores; recordam-nos mais uma conversa na qual as partes opostas se estimulam mutuamente. A figura dos dois pensadores na *Escola de Atenas* de Rafael, discutindo amigavelmente entre si, reflecte não só as opiniões que se tinham desenvolvido no início do século XVI sobre a relação entre os filósofos gregos, como ainda as relações reais das «escolas» de então entre si.

No decurso desta última evolução, a escolha do passado, a procura do precedente, provou ser mais frutuosa do que no caso da literatura. Os «temas» não eram concretos, mas sim questões filosóficas comparativamente abstractas, a propósito das quais era possível ligar organicamente temas já conhecidos e temas novos. O retomar de formas antigas, de problemas antigos, etc. — como o uso do diálogo no *Symposium* de Ficino — não conduzia necessariamente a uma mera imitação, como no caso da adopção das formas poéticas antigas; pois em filosofia a ligação entre o conteúdo e a forma está muito longe de ser absoluta. Pelo contrário; é mais aberta e contingente; o mesmo «simpósio», com os mesmos participantes e os mesmos problemas, pode conduzir a novas análises, mesmo que a discussão de uma ou duas questões envolva os participantes na busca espontânea de novas soluções, sem o autor sequer se aperceber disso.

Dado que os sistemas de categorias de Platão e de Aristóteles eram constantemente aplicados às necessidades da época e aos seus novos problemas, eram também constantemente alterados, mantendo embora a sua identidade. (Omito deliberadamente as tentativas conscientes de os fundir com categorias derivadas de outras visões do mundo ou tradições culturais, como as ideias cristãs, os elementos mágico-místicos persas, ou — como em Pico — os esforços no sentido de combinar numa grande síntese toda uma herança cultural dada. (Para ilustrar este processo, podemos escolher praticamente qualquer categoria à nossa vontade. Consideremos, por exemplo, duas interpretações diferentes do princípio aristotélico do «justo meio». Castiglione apropria-se completamente deste princípio aristotélico. Mas quando discute o significado da «medida» fala da seguinte maneira (1):

---

(1) Castiglione, *The Book of the Courtier*, in Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, pág. 343 (itálicos meus — A.H.).

Deixai [o cortesão] considerar bem *o que* foi que fez ou disse, o *lugar* onde o fez, em presença de *quem*, em *que momento*, a *causa* de o ter feito, a sua *idade*, a sua *profissão*, o *objectivo* para o qual tendia, e os *meios* que o podem conduzir até ele: deixai-o portanto aplicar-se discretamente, com estas advertências, a qualquer coisa que tenha pensado fazer ou dizer.

Vejamos agora o próprio Aristóteles (1).

É portanto possível ir demasiado longe, ou não ir suficientemente longe, em termos de medo, coragem, desejo, ira, piedade e prazer e dor em geral, e o excesso e o defeito são igualmente errados; mas sentir estas emoções nos momentos certos e nas ocasiões certas, relativamente às pessoas certas, pelas causas certas e da maneira certa, constitui o meio ou o bem supremo, que é característico da virtude.

Ao examinar as diferenças entre estas duas formulações não nos preocupa muito o facto de a concepção de Castiglione constituir uma versão diluída da de Aristóteles, pois «da maneira certa» de Aristóteles inclui não só o comportamento exigido pelo momento e a situação social como ainda a componente do comportamento que é determinada individualmente (não pela situação). A diferença essencial, decisiva para os nossos objectivos, consiste no facto de Castiglione chamar aos pontos de referência de Aristóteles «contingências». Para Aristóteles estes não constituíam circunstâncias «casuais» às quais era necessário ajustar uma virtude existente; o meio era *diferente* em função das variações destes pontos de referência, e portanto a *virtude também se localizava diferentemente em cada caso*. Em Castiglione, as categorias de «contingência» e «acomodação» a esta revelam já diferenciação que está a ter lugar entre a *moralidade e a legalidade* — para empregar termos introduzidos muito mais tarde por Kant, mas que descrevem bastante bem a tendência de todo o desenvolvimento burguês na esfera da ética. Tomar em consideração as circunstâncias equivale precisamente a acomodar a moralidade à legalidade, ajustar a virtude a requisitos sociais concretos, até e incluindo as regras de decoro social.

Mas vejamos as reflexões de Bacon sobre este mesmo problema (2):

O caminho da virtude passa directamente a meio entre o excesso, por um lado, e o defeito, por outro... E se no entanto devia perecer de algum modo, deve admitir-se que das duas vias... ele [Ícaro] escolheu a melhor. Com efeito, os pecados por defeito são pior considerados que os por excesso...; em todo o conhecimento e em toda a ciência, e nas regras e axiomas a eles pertencentes, deve ser mantido um meio termo entre demasiadas distinções e a excessiva generalidade — entre as rochas de uma e os turbilhões da outra.

Aqui Bacon analisa a teoria do justo meio em relação com problemas de um tipo que não desempenha qualquer papel no raciocínio de Aristóteles. O exemplo de Ícaro levanta a questão: «Por amor de quê é melhor perecer?». Para Aristóteles — tal como para a Antiguidade em geral — só valia a pena morrer pela virtude;

---

(1) Aristóteles, *Nichomachean Ethics*, trad. J. E. Welldon, Londres, Macmillan, 1923, pág. 46.

(2) *Of the Wisdom of the Ancients*, in Francis Bacon, *Works*, org. de James Spedding, Robert L. Ellis e Douglas D. Heath, Londres, Longmans, 14 volumes, 1875-9; VI, pág. 754.

não escolhemos portanto porque é que é melhor morrer, mas sempre porque é que é mais virtuoso fazê-lo. E mesmo que para ele «virtude» e «o meio» estivessem um pouco mais próximos de «fazer mais», seria ainda bastante alheio ao pensamento de Aristóteles e da antiguidade dar credibilidade ao exagero segundo o qual perecer por amor do «mais» «valesse mais a pena». Mas nessa época, em que o conceito de homem estava a tornar-se dinâmico, o meio deslocou-se necessariamente na direcção do «mais»; a desmedida paixão unilateral pelo mais produziu visões de grandeza e esplendor e provocou a simpatia geral (basta referir novamente as lendas de Don Juan e de Fausto). Ao mesmo tempo também era radicalmente novo o hábito de Bacon de aplicar o princípio do meio ao conhecimento e à metodologia do conhecimento. Dado que, para a Antiguidade, o conhecimento era uma especulação pura, procurando apreender o geral, não tinha qualquer sentido aplicar-lhe o princípio do meio. Para Bacon, no entanto, o conhecimento e a prática estavam interligados; e, portanto, tornou-se aplicável também ao conhecimento científico um «princípio do meio» derivado da prática. Mais ainda: se Aristóteles tinha separado o conhecimento teórico puro (conhecimento e *epistémé*) do conhecimento ético e da razão prática (prudência), o Renascimento tentou abranger as implicações éticas das opções científicas, opções de uma *Weltanschauung* tal como já vimos no caso de Giordano Bruno. Assim, o conceito de medida também podia ser interpretado, deste segundo ponto de vista, num sentido epistemológico e metodológico.

O conceito de «meio dourado» fornece apenas um exemplo da maneira como o Renascimento, espontânea ou deliberadamente, reformulou as recém-descobertas categorias da filosofia antiga. O ressurgimento conduziu à reinterpretação, a interpretação ingénua a um esforço *programático* de reinterpretação. Aqui, a mudança do ponto de partida de Pico della Mirandola torna-se característica. No início da sua carreira filosófica, Pico considerava o pensamento da Antiguidade como algo que *devia ser retomado;* mas como pensador maduro acabará por crer que, mesmo constituindo a Antiguidade o suporte de certos valores gerais, se tornava ainda necessário apoderar-se *independentemente,* no presente, desses valores independentes, e realizá-los de novo. Também aqui, no entanto, foi o século XVI que deu o maior passo.

Com efeito, o pensamento do século XVI foi marcado por uma *atitude crítica* para com a Antiguidade e pelo constante desenvolvimento desta atitude crítica. Isto é menos evidente na esfera ética; vimos já a maneira como nas questões éticas Bacon se refere muitas vezes directamente aos antigos gregos. Mas no que toca à filosofia da natureza e ao estudo do homem, a consciência da *ingenuidade e primitivismo* dos antigos prevaleceu cada vez mais. À luz das novas descobertas científicas — quer se tratasse do compasso, da pólvora ou do sistema de Copérnico — o pensamento científico dos antigos parecia imaturo. Esta crítica, evidentemente, era tão injusta como a anterior adulação: não só era incapaz de avaliar historicamente o pensamento antigo, como ainda, encadeada pelo sol da «nova ciência», ficara cega às verdadeiras realizações da filosofia clássica da natureza. Digamos em sua defesa que esta crítica era mais forte nos países — França e Inglaterra — onde Platão e Aristóteles continuavam a ser os ídolos da escolástica conservadora, e não da nova filosofia. (A admiração de Telesio e Bruno pelos dois grandes pensadores não era menor do que a do século anterior.)

O crítico mais cáustico era o próprio Bacon. Para ele, Platão e Aristóteles eram verdadeiros «cães mortos», devendo os seus ensinamentos ser relegados para o mundo dos «ídolos» ou noções falsas. É certo que foi Bacon quem «descobriu» a filosofia pré-socrática. Mas o seu respeito pelos pré-socráticos foi limitado por uma consciência de que o pensamento da sua própria era ultrapassava de longe

as questões simples do daqueles. A sua crítica é muitas vezes perspicaz e notável, como quando observa que «a filosofia dos gregos, que ao investigar os princípios materiais das coisas é cuidadosa e penetrante, ao inquirir os princípios da noção, nos quais se apoia todo o vigor do trabalho, é negligente e débil...»(1).

Mas a consciência da *superioridade intelectual da sua própria época* continuou a crescer mesmo entre aqueles que não negligenciavam os clássicos ou uma parte destes. Muitas vezes esta consciência quase atingiu o verdadeiro entusiasmo, como aconteceu com Bruno. Nas comparações com a Antiguidade, a época actual surgia sempre vitoriosa, e a sua vitória era proclamada alto e apaixonadamente. Recordemos Cardano falando das circunstâncias da sua própria vida (2):

> Entre as extraordinárias, se bem que naturais, circunstâncias da minha vida, a primeira e a menos habitual consiste em ter nascido neste século, durante o qual todo o mundo se tornou conhecido; enquanto os antigos só estavam familiarizados com pouco mais de um terço dele.

Ainda mais notável é a afirmação de Regius (3):

> Nada impede esta época de produzir em filosofia homens tão eminentes como Platão e Aristóteles, ou na medicina como Hipócrates e Galeno, ou na matemática como Euclides, Arquimedes ou Ptolomeu, na sequência do auxílio que os seus livros nos prestam, de tantas observações e invenções realizadas depois deles e de uma tão grande experiência em todas as coisas; de facto, considerando bem o assunto, *nunca houve um século melhor colocado para o avanço das letras do que o nosso.*

Edgar Zilsel tem razão ao dizer que já nesta época — e nestas afirmações — surgem, na discussão dos progressos técnicos, *as sementes do pensamento histórico.* Manifesta-se uma ligação directa entre as forças de produção, ou a tecnologia, e as descobertas, por um lado, e as possibilidades de especulação científica, e particularmente filosófica, por outro. O pensamento de que as descobertas técnicas, e portanto as descobertas científicas, *se constroem umas sobre as outras* começa a fazer a sua aparição; a relação entre elas é de continuação e evolução. Mas, apesar de tudo isto, mantenho ainda o que já foi dito sobre a avaliação não histórica dos filósofos antigos. Com efeito, se a ligação entre a técnica e a ciência (ou a filosofia) se tornou discernível, e se a noção de «uma coisa se construir sobre outra» surgiu de facto nestas áreas, não se encontra, porém, *um único vestígio de tudo isto na análise do desenvolvimento da sociedade.* Os mesmos pensadores que proclamam o desenvolvimento da tecnologia e da ciência nem sequer reconhecem o próprio problema do desenvolvimento social (discutirei isto com mais pormenor na minha análise de Maquiavel). Alguns aperceberam-se de que existe uma relação entre o atraso técnico da antiguidade e as peculiaridades da sua ciência e da sua aprendizagem; mas ainda não se tinha consciência de que era a sociedade que mediava esta relação, ou de que a ciência e a sociedade viviam a mesma relação mutuamente condicionante que afectava a ciência e a tecnologia.

A evolução da atitude renascentista para com a antiguidade foi, portanto, o exacto oposto daquilo que o lugar-comum aceite faz crer. De acordo com este, o homem do Renascimento encontrou na cultura da Antiguidade algo «diferente»,

---

(1) *Ibid.*, VI, pág. 730.
(2) Cardano, *The Book of my life*, pág. 189.
(3) Citado em A. C. Keller, «Zilsel, the artisans, and the idea of progress in the Renaissance», in Philip Wiener e Aaron Noland (org.), *Roofs of Scientific Thought*, pág. 285 (itálicos meus — A.H.).

e partiu daí para se identificar com ela. A verdade reside, porém, em que a descoberta da antiguidade partiu de um sentido de *identidade;* os homens dessa época de evolução do desenvolvimento burguês pensaram encontrar cada vez mais semelhanças entre a sua época e o passado distante. O reconhecimento do *carácter distintivo* foi produto de um grau relativamente elevado de desenvolvimento: está ligado às primeiras grandes descobertas técnicas e científicas. Mas o *sentido desse carácter distintivo social* só se tornou consciente quando as *relações sociais burguesas* se tornaram reconhecíveis. Foi então que a filosofia social, com a teoria do contrato social, e a ética, com a *teoria do egoísmo,* se libertaram dos principais fios condutores da Antiguidade. Mas isso pertence já à história do conceito de homem do século XVII.

CAPÍTULO III

ESTOICISMO E EPICURISMO

Todas as filosofias exprimem simultaneamente uma visão do mundo e uma atitude activa relativamente a ele. Ser filósofo significa antes do mais duas coisas: criar uma visão do mundo que esclarece o seu conteúdo objectivo de uma maneira mais global e profunda do que anteriormente e, ao mesmo tempo, incorporar nas atitudes sociais e éticas as consequências práticas dessa nova visão. Para o filósofo considerado pessoalmente a ligação entre ambas é *absoluta*. Mas depende em grande medida do conteúdo de qualquer filosofia — *daquilo* que diz sobre a realidade — até que ponto os *homens vulgares* que a aceitem são obrigados a aplicar as consequências dos seus ensinamentos à sua prática diária (ou pelo menos deveriam sentir-se obrigados a fazê-lo). É por exemplo vulgar serem aceites visões obsoletas do mundo mesmo quando já não satisfazem as necessidades de uma época, ao mesmo tempo que, na prática, as suas exigências de comportamento são negligenciadas, intencionalmente ou não. Basta-nos pensar num simples padre do século XVI, digamos, que aceita naturalmente a visão tomista do mundo mas que não resolve de uma maneira tomista os conflitos morais que o assediam. A minha afirmação é ainda verdadeira se considerarmos visões do mundo mais actualizadas e nos concentrarmos apenas nos respectivos conteúdos. Para um vulgar defensor de Espinosa que viva no século XVIII, a tendência para viver as suas ideias na prática era mais absoluta do que para aqueles que na mesma época aceitavam a perspectiva de Locke; hoje espera-se de um marxista (mesmo que não seja filósofo) uma harmonia entre a sua visão do mundo e a sua prática que nunca seria de esperar mesmo do mais entusiástico seguidor de, por exemplo, Nicolas Hartmann.

Na história da filosofia existiram apenas duas escolas para as quais esta harmonia era absolutamente obrigatória *em todos aqueles* que as aceitavam; o estoicismo e o epicurismo. Para estas duas escolas *não existia qualquer distinção, mesmo em princípio, entre o filósofo e o leigo* (1). Se procurarmos definir — numa primeira aproximação — o que é comum a ambas e o que as distingue de todas as outras filosofias, verificamos que no seio da unidade da visão do mundo e do comportamento é o *comportamento* que predomina em ambas. Dado que é o tipo de comportamento adoptado que torna alguém estóico ou epicurista, a respectiva adesão a uma ou outra destas escolas pode ser medida, tanto objectiva como subjectivamente, pelo seu comportamento; em princípio não existe portanto a

---

(1) O mesmo se pode dizer do cepticismo; mas não o discutirei separadamente, dado que em tais casos se encontra normalmente associado a uma atitude epicurista ou estóica, normalmente esta.

possibilidade de uma discrepância entre a visão do mundo e a prática semelhante à que apontei em relação às funções quotidianas de outras filosofias. Claro que, instintivamente, toda a gente tem conhecimento deste facto. Se alguém desejasse citar um exemplo de um grande aristotélico ou de um grande hegeliano, o seu conjunto de exemplos decerto consistiria exclusivamente em filósofos; mas se procurasse um grande estóico, então talvez Bruto ou o Horácio de Shakespeare fossem os primeiros a vir-lhe à cabeça, em vez de Séneca ou Epicteto, e entre os epicuristas tão depressa pensaria em Danton ou no Goethe maduro como em Lucrécio. Ou — mais provavelmente — referiria alguma grande personalidade «criativa» da sua própria época; é frequente encontrarmos homens destes retratados na arte. A atitude epicurista de Giorgione para com a realidade revela-se nas suas pinturas, se bem que nada saibamos das suas concepções filosóficas, se é que de facto as tinha. Os habitantes da Floresta de Arden de Shakespeare são epicuristas típicos e, no entanto, apesar de «filosofarem», nenhum deles é filósofo. Durante o Renascimento, esta verdade foi também formulada teoricamente, pelo menos em parte; é assim que Carron, ao completar a sua análise do comportamento estóico, sintetizou as suas conclusões do seguinte modo: «Para viver com felicidade e alegria não é necessário ser sábio, ou cortesão, ou um qualquer notável. Tudo o que se encontra para além do vulgar e do natural é vaidade»(1). Isto equivale a dizer: nem todos podem ter dons excepcionais, mas todos podem ser estóicos (2).

O primado do comportamento no estoicismo e no epicurismo não implica, evidentemente, a ausência de uma visão do mundo. Mas aqui estamos principalmente interessados na natureza característica destas visões do mundo.

Em parte, o respectivo carácter era determinado, e pode ser explicado, pela *génese* das duas escolas filosóficas. Ambas surgiram na época de decadência da pólis grega; ambas se popularizaram e difundiram na Roma dos Césares. Ambas foram forçadas a enfrentar a perda da moral e da coesão da comunidade, e ambas procuraram uma resposta individual à pergunta «Como deveremos viver?» — se bem que apenas para o «sábio», como é evidente: o estoicismo e o epicurismo antigos mantiveram-se sempre visões do mundo aristocráticas, apenas acessíveis à elite.

É certo que Platão já construíra a sua ontologia em torno da questão «Como deveremos viver?» — mas Platão não procurara uma resposta individual. Foi o último filósofo da pólis, cujo estado ideal, com a sua ontologia correspondente, foi concebido para salvar a pólis; o colapso destas esperanças constituiu a tragédia da sua vida, como a sua famosa sexta carta nos diz. Comparado com Platão, Aristóteles introduziu uma vez mais uma divisão relativa entre a ontologia e a ética. Na sua metafísica rejeitou a teoria das ideias e voltou (num plano superior) à filosofia jónica da natureza; a sua ética — com a prática social (*energeia*) como categoria central — pressupõe um tipo de sociedade comunal mais aberta, mas os problemas éticos são ainda resolvidos no âmbito da comunidade, na arena social, tal como no caso de Demócrito um século antes.

Após a decadência da pólis ambas estas soluções eram insustentáveis; só restavam dois rumos. Um consistia em continuar ao longo da via de Platão, respondendo à pergunta «Como deveremos viver?» com um sistema ontológico que desse uma *resposta ideológica acerca do significado da vida;* porém, esta resposta ideológica já não se referia à comunidade, mas sim ao indivíduo. Foi esta a via

---

(1) Charron, *De la sagesse*, citado em Wilhelm Dilthey, *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert*, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig e Berlim, Teubner, 1914, II, pág. 267.

(2) Como veremos, o estoicismo antigo era aristocrático até em teoria, o que já não era verdadeiro para *todas* as variedades do estoicismo moderno.

seguida por Plotino e pelo neoplatonismo, criando assim um rico solo espiritual para a aceitação do cristianismo (basta-nos pensar no desenvolvimento ideológico de Agostinho). A outra via possível consistia em reter a pergunta «Como deveremos viver?» — e ainda como uma pergunta dirigida ao indivíduo — embora fundamentando a resposta não na heteronomia do homem mas na sua *autonomia*, nesse relativo grau de autonomia, liberdade, autoconsciência, escolha consciente entre alternativas, e domínio do mundo e de si próprio que emergiu da pólis antiga (e particularmente de Atenas) e que, uma vez formulada, se mantinha válida mesmo depois da destruição da pólis sob a forma de um postulado e de um preceito: *tornar-se livre num mundo do qual a liberdade estava ausente.*

A ontologia platónica e plotiniana de «O que deve ser feito?» — e a este respeito posso sem dúvida mencionar ambas — procura o *objectivo* da vida humana num mundo de transcendência, na relação entre cada pessoa e o transcendente; a estrutura teológica do mundo transcendente permite ao homem, ao contemplá-lo, atingir a sua beleza e harmonia. *O mundo do além é uma parte do mundo humano;* uma existência antes e depois da morte empresta significado à vida humana. Uma vez mais se deve sublinhar a heteronomia do homem em Platão e Plotino (como é evidente, não no Platão inicial, nem ainda no criador de um sistema); para eles, como vimos, o fim do homem é determinado por fins transcendentes que lhe são externos.

No mundo do estoicismo e do epicurismo (e a este respeito não existe qualquer diferença entre eles, nas suas formas clássicas), a relação entre o homem e o mundo exterior é radicalmente diferente. Ambos aproveitaram da herança platónica (enquanto oposta à de Aristóteles ou de Demócrito) a interdependência da ética e da ontologia, invertendo porém, «meramente», a relação entre elas. Para ambas, as leis do universo são dadas para todos os seres humanos. O homem nasceu num mundo *dado naturalmente,* um mundo sem finalidade que não oferece a ninguém um objectivo individual ou qualquer sentido global na vida. Aqui a tarefa do homem (não, note-se, o seu *fim*) consiste em realizar um *balanço sóbrio e com objectividade.* Deve ganhar a sua liberdade no interior e «de acordo com» o mundo do *dado* objectivamente.

O estoicismo e o epicurismo antigos diferiam quanto à *natureza* das leis objectivas, independentes do homem, com que tinham de contar para se tornarem livres. O estoicismo, pelo menos nas suas formas clássicas, proclamou a necessidade absoluta das leis do universo. Nestas condições, é o reconhecimento das leis da natureza (e portanto da «natureza humana») e a maneira de viver «de acordo com a natureza» que tornam o homem livre. Não é menos familiar a teoria das «declinações» do atomismo epicurista. Epicuro (e Lucrécio) pensaram demonstrar que a *existência objectiva da sorte* tornava possível atingir a liberdade humana desafiando as formas concretas da necessidade. Estas diferenças ontológicas deram também origem a diferenças no plano do comportamento ético. Para os estóicos — particularmente os estóicos romanos — a premissa da necessidade absoluta justificava um tipo de «contabilidade com dupla entrada»: por um lado *actuar de acordo* com a necessidade, por outro, a transformação da autonomia humana numa *autonomia puramente subjectiva.* A teoria das declinações confirmava ainda a afirmação epicurista do afastamento completo e absoluto da vida pública. E estas diferenças originavam, uma vez mais, consequências novas e contraditórias. Para o estóico vivendo «no mundo», o disciplinar da sua naturezaza — o ascetismo — tornou-se obrigatório. O epicurista, por outro lado, vivendo longe do mundo, podia objectivamente afirmar a sua autonomia (dentro de limites restritos) dando livre curso às suas afeições; na ausência de um ambiente corrupto, as afeições só podiam ser dirigidas para prazeres nobres e sãos.

Em certos casos concretos, estas diferenças podiam tornar-se decisivas: era possível um imperador estóico, mas não o era um imperador epicurista. Ou, para mencionar uma consideração mais importante: a combinação do ascetismo e do «viver no mundo» tornou certos elementos do estoicismo atraentes e assimiláveis pelos cristãos no momento em que a sua religião estava a tornar-se dominante em Roma. Mas o aspecto essencial, mesmo na antiguidade, era a relatividade das suas diferenças. Depois de assimilado pelo cristianismo, o estoicismo deixou de ser autêntico. A razão de ser disto surge claramente a partir do facto de o estoicismo e o epicurismo terem sempre acreditado na mesma relação livre relativamente ao *nosso futuro*: relativamente à morte.

Para o estoicismo e o epicurismo antigos o problema consistia em «Como pode o indivíduo viver como um ser humano livre e autónomo se se encontra num mundo natural e num mundo social independentes dele e tendo ambos as suas próprias leis, entre as quais se encontra a inevitabilidade da morte, a aniquilação final do homem?». Esta questão fundamental, comum às duas escolas, não implicou uma resposta inequívoca à pergunta «Como?». O epicurismo antigo já existia em variantes activas e passivas. Os diversos tipos de conduta revelados pelo comportamento de vários estóicos são bem conhecidos; basta mencionar Séneca e Marco Aurélio, um mandado matar por um imperador, e o outro imperador.

Mas assim que passamos a falar do estoicismo e do epicurismo modernos — ou até renascentistas —, devemos ter em conta o facto de já não variarem apenas as respostas à pergunta «Como?»; até certo ponto, os fundamentos ontológicos também se modificaram. Deixou de se considerar os mundos natural e social como realidades independentes do homem, com leis próprias. Existiam evidentemente muitos que ainda o faziam; e entre eles posso citar, por exemplo, Montaigne. Mas o número daqueles que viam o mundo *humano* como uma obra do homem, e o homem como sua própria criação, crescia constantemente; partiam — mesmo que parcial e incompletamente, como Maquiavel — do facto de ser possível transformar activamente o mundo. E, no entanto, não é por acaso que também falamos de uma atitude basicamente estóico-epicurista neles — não apenas porque, tal como os antigos estóicos, viram a natureza e a mortalidade humanas como um destino inalterável que tinha de ser enfrentado firmemente, mas também porque preservavam a atitude estóico-epicurista de aceitação das consequências das suas acções. Marx, ao analisar a *Fleure de Marie,* de Sue, transformou o princípio «aquilo que fiz, fiz» na base inabalável da moralidade estóico-epicurista (um princípio que, a propósito, aceitou para si próprio).

Pouco a pouco o estoicismo e o epicurismo abandonaram estas diferenças de pormenor, muitas vezes significativas na época, que os tinham caracterizado durante a Antiguidade. Separados das especulações relacionadas com a filosofia da natureza (atomismo, a teoria da conflagração universal), do fatalismo e da atitude aristocrática que necessariamente o acompanhava, o estoicismo e o epicurismo fundiram-se finalmente. Esse processo de fusão já era discernível no Renascimento, se bem que só fosse completado no final deste período.

Assim, o estoicismo (ou o epicurismo) moderno estava já bastante longe de constituir ainda uma filosofia concreta, e muito menos um sistema filosófico; transformara-se numa atitude básica para com a realidade ou numa forma de conduta de matiz ético, que podia acompanhar sistemas filosóficos bastante diferentes — embora nem todos, evidentemente. No entanto, manteve sempre um certo fundamento ontológico, na ausência do qual nunca poderia ter surgido essa atitude básica; a existência de uma realidade que somos obrigados a enfrentar e é independente dos nossos desejos, sonhos e individualidades e da qual devem partir as nossas acções, sabendo-se porém que terão outras repercussões no mundo, e

que só nós — através do nosso comportamento, das nossas acções, e de toda a nossa vida — podemos e *devemos* dar um significado a este mundo.

A atitude estóico-epicurista constituía um dos tipos básicos de comportamento do Renascimento — mas apenas um deles. Omiti aqui não só aqueles cujas obras foram dominadas pela religião e que portanto deixaram os seus objectivos nas mãos do Criador, mas também aqueles que não desejavam considerar as leis da natureza ou das possibilidades sociais objectivas e que, julgando a autonomia do homem praticamente (e por vezes teoricamente) absoluta, procuraram vencer a realidade usando a sua paixão sem limites. Basta voltar a referir dois heróis típicos sintetizados pela imaginação da época a partir de inúmeros exemplos individuais: Don Juan e Fausto.

É interessante que a própria época relacionasse esta paixão sem limites (ou sede de conhecimento), excedendo todas as possibilidades, com o transcendente: daí a lenda frequentemente mencionada sobre um «pacto com o diabo». A história de Fausto demonstra igualmente como estas grandes e apaixonadas personalidades (muitas vezes, personalidades trágicas) se tornaram capazes de «arrependimento» no preciso momento em que enfrentaram a morte. Mas quer desafiassem o mundo do além com o seu «Não!» quer, no momento final das suas vidas, colocassem as suas esperanças na misericórdia divina, continuam a ser alheias a seja o que for que designemos por estoicismo ou epicurismo. É particularmente importante sublinhar isto no caso de Don Juan, dado que a opinião comum considera o epicurismo sinónimo da procura de prazer. Decorre então daí que qualquer pessoa obcecada pela procura do prazer, que deseje satisfazer os seus desejos tanto quanto possível, deve ser considerada epicurista. Falta-nos aqui espaço para analisar a relação entre o epicurismo e a teoria do prazer, mas gostaria de observar que existe uma teoria do prazer relacionada com o epicurismo, embora a relação em causa esteja longe de ser necessária. No que toca ao tema do Fausto, note-se que estou aqui a falar, como é evidente, do Fausto do Renascimento, em particular o Fausto de Spies e Marlowe, e não do tema do drama de Goethe.

Don Juan e Fausto constituem casos extremos. O Renascimento era rico em personalidades cuja negligência apaixonada derivava de uma incompreensão da realidade, e que por essa razão não conseguiam atingir um tipo estóico-epicurista de autonomia. Estes heróis trágicos surgem frequentemente em Shakespeare; basta-nos pensar em Lear. Mas o Renascimento também produziu personalidades que nem sequer desejavam chegar a acordo com as suas próprias «naturezas» e que, quando se libertavam da moralidade religiosa, recusavam todas as restrições e começavam assim por perder a sua relação objectiva consigo próprias; bastará aqui referir figuras tão típicas como os três Bórgias. Muitas vezes, a situação do indivíduo — ou melhor, a acção recíproca da situação e do carácter do indivíduo — impossibilitou que ele atingisse o ideal estóico-epicurista de comportamento. Basta-nos pensar noutro herói de Shakespeare, Hamlet, e no respeito com que — por essa mesma razão — venerava o seu amigo, o estóico Horácio.

Mas se o modo de comportamento estóico-epicurista foi apenas um dos muitos que caracterizaram a era renascentista, o seu significado especial não poderá ser demasiado sublinhado. A adopção e a difusão desta forma de comportamento constituía uma das formas de levar a cabo a *secularização da ética*. Muitas vezes surgiu até no pensamento de crentes, como uma espécie de expressão ética de um ateísmo prático. Frequentemente abriu caminho no seio de outras escolas de pensamento, como entre os platónicos. Entre os aristotélicos contemporâneos, quase se transformou também numa atitude moral generalizada. Isso nada tinha de surpreendente: a visão original do próprio Aristóteles constituiu de muitos pontos de vista o ponto de partida do estoicismo e do epicurismo antigos, e aqueles que

agora voltavam ao Aristóteles «original» percebiam esta afinidade e levavam-na mais longe. De modo nenhum foi por acaso que Lutero chamou sistematicamente epicurista a Aristóteles. Burckhardt testemunha o facto de no decurso de todo este processo não estarmos perante escolas «puras», ao observar que durante este período todos aqueles que negassem, ou pelo menos desprezassem, a imortalidade da alma recebiam o epíteto de epicuristas.

De tudo o que fica dito, torna-se claro que o estóico ou o epicurista do Renascimento não pode ser caracterizado como um tipo *único*. Devemos ter em conta esta pluralidade de tipos ao tratarmos não só as premissas filosóficas e metodológicas como ainda as respostas à pergunta «Como deveremos viver?» que eram pressupostas pela fundamentação ontológica comum. Já durante o Renascimento podiam com igual justiça ser chamados estóicos ou epicuristas, homens que seguiam diferentes filósofos e até aqueles que se comportavam diferentemente na vida. Por agora limitemo-nos a ter em conta esta multiplicidade, enquanto estudamos as *premissas comuns* em que todos os estóicos e epicuristas da época se fundamentavam e em função das quais orientavam a sua conduta. Concluirei então esta linha de raciocínio analisando vários tipos importantes e particularmente reveladores.

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO COMPORTAMENTO ESTÓICO E EPICURISTA

«Enquanto vivemos, não há morte.»

Ter em conta a objectividade significa, entre outras coisas, ter em conta a inevitabilidade da morte de cada um. Para o estoicismo e o epicurismo antigos este problema tornou-se crucial, pois foi nesse momento da história humana que a morte primeiro se transformou numa experiência de vida importante e dolorosa. Enquanto a comunidade se manteve intacta, a vida individual era uma parte da vida da comunidade; enquanto a comunidade continuou a viver — como necessariamente acontecia — o indivíduo também vivia. Não foi apenas na comunidade primitiva que a vida depois da morte, a vida das sombras, foi vista como um castigo e um sofrimento em vez de um estado a desejar; o «reino de Hades» dos gregos também não era um lugar atraente, nem determinava, por outro lado, as acções das pessoas na terra. Consideremos a lenda de Orfeu: para este, Eurídice só vive enquanto vive com ele e *na terra*. A seus olhos o facto de ela «existir» no reino de Hades é equivalente à sua extinção total. Sócrates trata o outro mundo de maneira simplesmente irónica; na *Apologia* fala da possibilidade de «interrogar» os heróis no outro mundo, mas faz notar que se depois da sua morte interrogar de facto esses heróis e sábios no Hades, muitos deles certamente mostrarão ser ignorantes. Mas, então, já não será possível condená-lo à morte devido a isso. Simultaneamente, Sócrates (e com ele, como é evidente, o jovem Platão) toma a outra alternativa, a real, ou seja, a ideia de extinção completa. A extinção completa é reconfortante, pois assemelha-se exactamente ao sono. (Passemos momentaneamente à figura de Hamlet; também este é confortado pela ideia de extinção completa; também ele não teme a morte, mas só a vida depois da morte.) Observe-se, entretanto, que esta antiga indiferença frente à morte de modo nenhum era equivalente a uma indiferença relativamente à morte dos *outros;* pois esta era algo que se repercutia nos *vivos*. Nem significava uma indiferença relativamente ao *quando* ou ao *porquê* de morrermos; uma morte precoce tornava impossível viver inteiramente a vida, uma morte sem sentido significava a conclusão de uma vida sem sentido. Assim, o problema da morte nunca surge como um problema imanente de morte ou como a desgraça da extinção, mas sim como um problema ou conflito

pertencente à vida; e só tem interesse enquanto e na medida em que constitui uma *parte da vida*. Assim, quando Epicuro escreveu que «enquanto vivemos, não há morte», estava a formular como princípio teórico algo que a prática grega — particularmente na pólis ateniense — já tinha de facto compreendido num período anterior. (Esta característica desempenha um papel não pequeno na imagem estóica e epicurista de Sócrates.)

Mas na época em que Epicuro produzia esta afirmação, a antiga comunidade da cidade-estado grega já não existia; a vida da comunidade deixara de ser a continuação «natural» da vida individual. A morte do indivíduo tornara-se sinónimo de morte «do mundo»; o medo da morte transformou-se num sentimento básico dos indivíduos que viviam uma vida progressivamente com menos sentido. A ideia de Epicuro não era portanto um simples registo de um dado facto da vida; pelo contrário, constituía uma polémica e um desafio. A polémica não era, evidentemente, dirigida contra o medo da morte. Tinha um conteúdo positivo: a escolha de uma *vida com sentido*, uma vida que tivesse um significado apenas em si e para si e não pudesse ser vivida e avaliada do ponto de vista da morte. Com efeito, a morte encontra-se fora da vida humana; o homem deve encarar a morte como *algo que existe, mas nenhuma das suas acções deve ser motivada por ela*.

Estas ideias foram retomadas durante o Renascimento, com um alcance polémico ainda mais apaixonado. Encontramo-nos agora no final de uma longa época histórica durante a qual os homens se habituaram a viver as suas vidas com uma perspectiva de morte e de vida depois da morte. Os pensadores estóicos, e as ideias de Epicuro, disseminadas através de Lucrécio, abalaram este mundo com a força de uma revolução, pois colocaram a vida novamente em pé, e procuraram o significado da vida em si própria, não acima dela ou fora dela. Estas ideias começaram a ganhar influência sobre a vida das pessoas mesmo antes de poderem ser transformadas numa ideologia consciente. Considerem-se os heróis e as heroínas do *Decameron* de Boccaccio: no meio de um flagelo mortífero reúnem-se numa igreja — mas, em vez de se resignarem à graça divina, confiando na expiação dos seus pecados ou pedindo histericamente o auxílio de santos ou objectos de devoção, partiram para o atraente jardim de um castelo para «viverem uma vida de beleza». E aqui a «vida de beleza» é sinónimo de uma vida com significado: estas figuras procuram, com efeito, o prazer, mas um prazer em «harmonia» e «equilíbrio» — não na devassidão, o complemento da histeria religiosa, mas no canto e na dança, no contar de histórias espirituosas, na contemplação da paisagem, na amizade e no amor requintado; é nisto que encontram o seu prazer. A força das histórias apenas sublinha o desprendimento nobre e sóbrio daqueles que as contam; pois aqueles que percorrem a via da beleza e da bondade podem ouvir com segurança tudo o que é feio e mau, assim como tudo o que é bom e belo. Durante todo o tempo em que a peste grassou, não pensaram uma só vez na possibilidade da sua própria morte; parecem personificar de maneira precoce a exigência de Espinosa de que o homem sábio deve pensar na vida e não na morte. Não é em vão que se diz deles que «a morte não os vencerá» (1). Petrarca exprime uma concepção de vida semelhante quando escreve: «A vida torna-nos felizes ou miseráveis; e aqueles que tiverem conduzido as suas vidas virtuosamente até ao último suspiro não têm necessidade de nada mais...»(2). Quando Boscoli foi condenado à morte por ter tomado parte numa conspiração contra os Medici, *desejou* ser convertido, mas não *foi capaz* disso. As suas concepções e comportamento estóicos anteriores

---

(1) Boccaccio, *The Decameron*, Nono Dia, Introdução, Edição Everyman's, II, pág. 226.

(2) *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari* (Livro II, 2), org. Giuseppe Fracassetti Florença, Le Monnier, 1863-7, I, pág. 327.

impediram-no de se transformar num cristão. «Ah», suspira Boscoli, «tirem Bruto da minha cabeça, que eu talvez possa viver como um cristão»(1). E quando o monge que viera para o converter o exortou a suportar a morte com bravura, respondeu: «Padre, não perca tempo com isso; os filósofos já mo ensinaram; ajude-me a suportar a morte por amor a Deus»(2).

Na época em que Pomponazzi divulgou este problema de uma forma teórica, estava a sintetizar a experiência de dois séculos. O seu ponto de partida era a já muito discutida questão da imortalidade da alma, a cuja análise voltaremos noutro contexto. O que se torna importante para o nosso objectivo actual é a seguinte conclusão de Pomponazzi: «A questão da imortalidade da alma é um problema neutro» (3). (A sua obra «Sobre a imortalidade da alma» provocou uma grande tempestade; na sua réplica aos ataques foi ainda mais longe do que na sua afirmação anterior, deixando de falar num «problema neutro» e negando ostensivamente a imortalidade da alma. Mas, do ponto de vista das ideias expressas na sua primeira obra, esta neutralidade era suficiente.)

Pomponazzi interpreta a «neutralidade» da seguinte maneira: a imortalidade da alma pode ser-nos necessária a fim de explicarmos o conhecimento, dado que seria extremamente difícil explicar como a alma pode conhecer essências conceptuais se constituir um fenómeno puramente material — pois só o semelhante pode apreender o semelhante. Mas não é necessário — de facto, deve ser rejeitado — *do ponto de vista do comportamento ético*. A verdadeira nobreza moral surge na capacidade de um homem considerar a sua vida como um todo perfeito(4):

> Com efeito, os antigos também chamavam à vida um purgatório, dado que o homem a recebe sabendo que *a deve devolver à natureza.* Dará graças a Deus e à natureza e estará sempre pronto a morrer, e não temerá a morte, pois o medo do inevitável é inútil; e nada de mau verá na morte.

E como exemplos cita Homero e Séneca.

Pomponazzi inicia aqui uma polémica com o cristianismo cujas ondas se espalharam ao longo dos séculos até aos dias de hoje. Atacou o valor das recompensas e castigos do outro mundo como garantias da prática da virtude neste mundo. A virtude neste mundo equivale a uma *moralidade social;* os motivos do bem e do mal não são do outro mundo, mas profundamente sociais (5).

> Dado que ao escolher a morte como maneira de salvar o país e os amigos e forma de evitar o pecado é adquirida uma grande virtude, e que tal morte é muito vantajosa para os outros e como o homem preza naturalmente um acto deste tipo e nada é mais precioso ou dá maior felicidade do que a própria virtude, a sua escolha está acima de todas as outras. Mas, ao cometer um crime, *um homem faz um grande mal à comunidade, e portanto também a si próprio, pois é parte da comunidade.*

Abstraindo de alguns outros problemas levantados por esta citação, que serão importantes noutros contextos, concentremo-nos no que neste momento nos inte-

---

(1) Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, pág. 336.
(2) *Ibid.*
(3) Pietro Pomponazzi, «On the immortality of the soul», em Cassirer, Kristeller e Randall (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, 1948, pág. 377.
(4) *Ibid.*, pág. 358.
(5) *Ibid.*, (itálicos meus — A.H.).

ressa: o facto de Pomponazzi restaurar radicalmente o carácter da virtude como *um fim em si próprio*, um fim que contém em si a sua própria recompensa. Mas no contexto em que as palavras surgem não é apenas o facto de Pomponazzi afastar as recompensas e castigos do outro mundo que se torna importante; é-o também o facto de *a ideia estóica e epicurista da virtude como um fim em si própria não decorrer da moralidade individualista do estoicismo e epicurismo antigos, mas do terreno da moralidade concreta da sociedade renascentista*. Vemos aqui claramente formuladas as mesmas características novas já presentes nos nossos anteriores exemplos da literatura e da vida real. O comportamento estóico e epicurista dos heróis de Boccaccio também só pode ser compreendido no contexto da comunidade dada, enquanto, por outro lado, Boscoli era «incapaz de se libertar de Bruto» porque o seu estoicismo exprimia o verdadeiro mundo moral dos anti-Medici, da comunidade republicana de Florença.

Pomponazzi agrupa os homens de acordo com o seu grau de nobreza, perfeição e virtude. Os mais ilustres são aqueles que escolhem o bem (e evitam o mal) autonomamente, para sua própria salvação (ou pela salvação da comunidade, o que é a mesma coisa); são estes os homens cujo comportamento caracterizámos como estóico ou epicurista. Não necessitam da violência ou da falsidade; a sua virtude decorre precisamente do amor à verdade e à liberdade. Menos ilustres serão aqueles que necessitam de recompensas e castigos; para eles a moralidade da comunidade não é completamente livre, constituindo antes uma moralidade imposta. Menos ilustres ainda são aqueles que necessitam de uma ordem legal; e os mais miseráveis são aqueles que pesam numa balança a recompensa e o castigo no outro mundo. Passámos de *uma virtude livre a uma virtude imposta, da autonomia à heteronomia, da confrontação voluntária com a verdade à necessidade de falsidade*. Para Pomponazzi, a necessidade de um outro mundo (e, posso acrescentar, da religião em geral) é uma propriedade daqueles que são moralmente fracos.

Acerca deste último tipo de pessoa, mais miserável, Pomponazzi diz(1):

> Mas algumas das violências e perversidades da sua natureza não são motivadas por nenhuma daquelas, como a experiência diária nos ensina. Expõem-se assim às recompensas eternas devidas à virtude na outra vida, e aos castigos eternos do vício, os quais os *amedrontam muito.*

Quanto mais eminente e virtuoso é um homem, menos é movido pela *esperança* e pelo *medo*, quanto mais fraco e vicioso é, mais se deixará mover por eles. O homem justo, «não temendo nada, não esperando nada, [mantém-se] igual na prosperidade e na adversidade» (2).

Nesses períodos em que a vida comunal do Renascimento estava a desaparecer (e nos locais onde quase não existia), o pensamento e o comportamento estóicos e epicuristas aproximaram-se mais do antigo ponto de partida. Se, de Boccaccio a Pomponazzi, os indivíduos que partilhavam a «vida de beleza» eram indivíduos no seio de uma comunidade dada, que *colectivamente* ignoravam a perspectiva da morte *natural* mas se preocupavam bastante (como Boscoli ou Pomponazzi) com o problema de uma morte escolhida (por amizade, pelo próprio país, etc.), podemos dizer que esses humanistas do século XVI que durante a primeira onda de guerras religiosas foram incapazes de tomar uma decisão firme (entre dois males) foram confrontados uma vez mais com o problema da vida e da morte numa base *indi-*

---

(1) *Ibidem* (itálicos meus — A.H.).
(2) *Ibid.*, p. 362.

vidual; para eles, a virtude transformara-se uma vez mais numa questão de condução individual da vida, um problema de autopreservação num mundo mau, desmembrado. Para eles, uma morte vinda *de fora* constituía ainda uma questão *de sorte* mesmo quando tinha uma origem social. Não constituía matéria de escolha para eles. Mas deviam escolher um tipo de vida tal que mesmo os caprichos incendiários dos «Césares» contemporâneos não pudessem causar-lhes mal. Os representantes mais notáveis deste tipo de estoicismo, o qual, devido à sua atitude marginal para com o fanatismo, é necessariamente acompanhado pelo cepticismo, eram franceses, e particularmente Montaigne e Charron.

Do ponto de vista do problema em discussão neste momento, convém sublinhar duas questões. Primeiramente Montaigne, porque não sente o apoio de uma comunidade viva, sente (tal como Epicuro) que a continuidade ontológica da realidade não reside primariamente na sociedade mas sim na natureza. Escreve, por exemplo: «A tua morte é uma parte da ordem do universo; é uma parte da vida do mundo»(1). A atitude para com a morte adquire uma vez mais uma dimensão relativamente vulgar na Antiguidade, mas que faltou quase por completo durante os dois séculos anteriores de pensamento estóico e epicurista: a noção da possibilidade do *suicídio.* Recordemos Pomponazzi: entre a variedade de mortes a que se refere existe a morte pelo próprio país e a morte aceite por bem de um amigo, mas a morte por si mesmo, a *saída voluntária do mundo,* não figura. Montaigne, no entanto, escreve: «Ora, entre os benefícios principais da virtude encontra-se o desdém da morte, algo que dá à nossa vida uma tranquilidade suave... Sempre que o quisermos, a morte pode pôr um fim, e impedir o acesso, a todos os nossos outros infortúnios» (2). Mas enquanto existe ainda algum sentido na vida, a alternativa de uma «liberdade» de cometer o suicídio não tem sentido; o suicídio só pode ser considerado como uma conclusão razoável de uma vida que já não pode ser prosseguida de maneira honrosa e razoável. Em Shakespeare, este tema surge repetidamente, não só em estóicos tão coerentes como Bruto, para quem a falência da sua causa torna a vida objectivamente insustentável, como ainda num carácter como Otelo, que de início não é um estóico, mas que, ao cometer o suicídio, dá também um novo significado e esplendor a uma vida que perdera todo o sentido.

Bacon de modo nenhum é uma figura estóica. No entanto, gostaria de fechar esta discussão com as suas palavras, pois, dada a sua capacidade para realizar analogias significativas, conseguiu sintetizar o que é comum à condição humana, a posição que os estóicos e os epicuristas tomaram relativamente a esta condição comum, e o que era aceitável do ponto de vista da filosofia e ética deles para um filósofo natural, sóbrio como ele próprio, cuja ontologia poderia ter servido como base adequada a uma visão estóica ou epicurista: «A morte é um amigo nosso, e aquele que não está preparado para lhe dar hospitalidade não se sente em sua casa» (3). Os estóicos e os epicuristas, no entanto, *sentiam-se em casa* no mundo.

Viver de acordo com a natureza

Viver de acordo com a natureza significa aceitar a natureza tal como é. Só então pode a vida do homem ser *honrada e «virtuosa»*; e este *só se sentirá à vontade* na sua honra e virtude se avaliar o que é necessário e inalterável na natureza, onde e até que ponto existe um campo de acção para a actividade livre do homem, e *a maneira como o homem pode fazer uso de uma natureza imutável para alcançar uma vida livre e honrosa.*

---

(1) Michel de Montaigne, *Complete Essays,* trad. de Donald Frame, Stanford University Press, 1948, pág. 65 (Livro I, capítulo 20).
(2) *Ibid.,* pág. 57 (Livro I, capítulo 20).
(3) Bacon, *Essays,* in *Works,* VI, pág. 604.

Na visão estóica e epicurista da vida estão interligados três tipos de natureza: a natureza propriamente dita, o *macrocosmo* independente de toda a vontade e empenho humanos; a natureza social, uma consequência das acções do homem; e, finalmente, a natureza individual, que todos os seres humanos em todos os tempos tiveram de enfrentar — ou seja, a natureza como *geral*, *particular* e *individual*. Sublinhei deliberadamente o facto de estarem interligadas. A relação estóico-epicurista entre estas três naturezas é sempre *única;* é determinada pela maneira como se unem uma à outra e pela maneira específica como se inter-relacionam. Falei, por exemplo, de questões relacionadas com a vida e a morte; a morte pertence mais propriamente à «primeira natureza» — todos os seres humanos, em todas as sociedades, devem igualmente morrer. Mas o desenvolvimento de uma atitude «normal» para com a morte é uma condição prévia necessária se se quiser manter a virtude relativamente à «segunda natureza», a da sociedade e da própria vida. Montaigne escreve que quando não se teme a morte se ganha em consequência «a liberdade verdadeira e soberana que nos permite *fazer caretas à força e à injustiça e rir* das prisões e das cadeias» (1). Aqueles que não medem a vida pela morte terão uma relação diferente com o conjunto das suas afeições. Nunca serão «pressionados pelo tempo», nunca cometerão um acto que não valha a pena com receio de que, devido à curta duração da vida, não consigam atingir o que pretendem. Não só serão fortalecidos contra os golpes do destino (como diversos estóicos o interpretam) como ainda ganharão capacidade e coragem para se dedicarem activamente às boas acções. Mas a relação mútua também funciona, como vimos, no sentido oposto. O sentido do exemplo de Pomponazzi é que o amor ao país ou a um amigo pode levar um homem a não dar importância à morte; aqui o *pathos* da «segunda natureza» produz uma relação normal com a «primeira natureza».

Já discuti anteriormente alguns dos problemas relacionados com a «primeira natureza»; gostaria agora de dizer algumas palavras sobre as atitudes relativamente à «natureza social». Omitirei deliberadamente aqueles que nesta matéria não se desviaram do trajecto tradicional do estoicismo e do epicurismo antigos. Também não mencionarei os devotos do *procul negotiis*, particularmente numerosos no século XVI, nem aqueles que assumiram novamente a ambiguidade do estoicismo antigo, procurando reconciliar a autonomia interior com uma acomodação superficial e formal às circunstâncias externas. Aqui gostaria apenas de apontar um ou dois aspectos e um ou dois esforços pioneiros.

Antes do mais gostaria de discutir as concepções de certo modo semelhantes de Valla e Alberti, que se encontram porém numa forma mais global, é certo, neste último escritor (2).

Valla dirige as suas polémicas contra a vida monástica, mas os seus princípios são válidos igualmente para a vida secular. Só uma integridade ganha na vida social pode, segundo ele, educar-nos como seres humanos; é aqui que entramos quotidianamente em contacto com exigências e desejos contraditórios, e neste conflito somos obrigados a decidir; a possibilidade de decidir pelo pior surge repetidamente. Aqueles que se afastam do mundo acreditam apenas que são virtuosos — é possível que não cometam acções perversas, mas não adquirem uma faculdade de exercer a virtude. Para «viver de acordo com a natureza», é necessário antes de tudo um conhecimento de si próprio. Mas existe uma inter-relação entre o autoconhe-

---

(1) Montaigne, *Complete Essays*, trad. Frame, pág. 64 (Livro I, Capítulo 20) (itálicos meus — A.H.).

(2) Cf. a descrição e as citações tiradas das três obras de Alberti *De iciarchia*, *De obedientia e De magnitudine*, em Bogdan Suchodolski, *Narodziny nowozytnej filozofi czlowieka* (*O Homem da Renascença*), Varsóvia, P.W.N. 1963, pág. 619 (em polaco).

cimento e a *praxis*: só podem actuar adequadamente aqueles que possuem um conhecimento de si próprios, e este só pode ser ganho através da *praxis*, demonstrando a integridade própria.

Assim, Valla está longe de considerar a ordem social dada da pólis como boa, e isto distingue-o claramente dos pensadores da pólis antiga, Platão e Aristóteles. *Num mundo relativamente mau, o homem deve procurar as suas próprias liberdade e virtude, e é nos conflitos do mundo existente que deve formar-se e desenvolver-se a si próprio* (e ao mundo). E com isto Valla confere um novo significado à resposta estóica e epicurista à pergunta «Como deveremos viver?». Podemos falar aqui de um novo tom de voz, dado que Valla descreve a interacção das exigências sociais, da educação social e da moralidade individual de uma maneira que se tornará típica durante *a grande época progressiva da sociedade burguesa*. A ideia delineada por Valla encontra-se no cerne de qualquer grande *Bildungsroman*, desde *Tom Jones* até ao *Wilhelm Meister* de Goethe.

Alberti também não descreve o «grande teatro do mundo», como uma das alegorias favoritas da época lhe chamou, como um paraíso terrestre. O mundo é louco, não existe justiça, lealdade, coragem ou honra; a religião, a consolação do homem, é ela própria o produto dos homens, o fruto do medo. Mas isto também não implica um afastamento do mundo, mas sim uma «obediência» dupla: obediência à rectidão e obediência à facticidade. O homem deve participar na vida pública, dar-lhe forma e ser formado por ela; mas não deve ser completamente absorvido por ela. O seu comportamento combina a *participação* e a *distância*. O *heroísmo* baseia-se na realização dessa união. O meio para o fazer é a *masserizia*, um método nascido da combinação dos conceitos aristotélico e estóico-epicurista de justo meio. *Masserizia* significa a condução ponderada dos assuntos de cada um. Não se refere apenas à «virtude» como comportamento ético, concebido de maneira limitada. *Masserizia* pode igualmente significar o governo são dos nossos corpos, ou a direcção harmoniosa e equilibrada da nossa vida de família, dos negócios, do tempo, dos interesses e do destino. O princípio fundamental de Alberti consiste portanto em viver *sem ilusões*. Mas esta liberdade relativamente à ilusão não conduzirá ao desespero; pelo contrário, protege-nos dele. É precisamente esta liberdade relativamente à ilusão que nos permite reconhecer as possibilidades que realmente existem de bem e de beleza; «vivendo de acordo com a natureza», o homem pode tornar-se senhor da facticidade da natureza e transformá-la num fundamento da «verdade». *A verdadeira satisfação do homem não reside na resignação, mas na fruição de uma vida plena, cheia de contradições, de luta e de dificuldades* (esta última expressão não pode ser encontrada, que eu saiba, em Alberti, mas é este ainda o conteúdo do seu raciocínio).

Só de uma maneira bastante esquemática poderemos referir o imenso problema e as *formas paradigmáticas de conduta* que Alberti aqui descobriu. Primeiramente, consideremos de novo o mundo de Shakespeare, o mundo de *As you like it*, onde também ele segue a dialéctica da vida social e individual. De um lado encontram-se Oliver e o Duque usurpador, ambos — para usar a expressão de Alberti — homens completamente de «facticidade». Desejam o poder — como o Duque — ou então pretendem simplesmente dar livre curso aos seus piores instintos, como Oliver com a sua inveja pelo irmão. Não conhecem a virtude nem a dignidade, dado que estas coisas são «contra a natureza». No pólo oposto encontra-se Jacques, que sente aversão por este mundo arruinado. Mas devido a essa aversão e rejeição, é incapaz de viver e ser feliz. «Toda a contemplação das minhas experiências... me envolve na mais caprichosa tristeza» (1), diz. Jacques adora a melancolia, e

(1) *As you like it*, IV, 1.

por essa razão todas as coisas belas e normais na vida, incluindo o próprio amor, evocam o seu desdém — mesmo que se trate de um desdém indulgente. A sua via é a do *procul negotiis*, da «caverna deixada para trás». Nisso existe uma certa coerência que suscita o respeito, e é por essa razão que o poeta o segue com tanto enleio. Mas os verdadeiros heróis de Shakespeare, e os seus verdadeiros favoritos, são aqueles que — para citar novamente Alberti — vivem de acordo com a *masserizia:* o duque banido e aqueles que o rodeiam. Observam o mundo sem ilusões, mas não se afastam dele por razões de princípio. Aceitam a vida pública, sob a forma quer de uma companhia amável quer de um ducado, sempre que lhes permite uma oportunidade de «viverem de acordo com a natureza»; pode constituir a cena de fundo (ou o campo de batalha) de uma vida justa e honrosa, se não da perfeição. A sua visão — e a do poeta — é sintetizada na famosa canção do segundo acto (1):

Gela, gela, fria aragem,
Que não mordes tão depressa
Como se esquecem as mercês:
Por muito forte que batas nas águas,
A tua vergasta é menos áspera
Que um amigo sem memória.
Ohé! Ohé! Cantai o azevinho:
A amizade é muitas vezes fingimento,
O amor muitas vezes mera loucura.
Ohé! Ohé! Cantai o azevinho!
Que esta vida é bem alegre.

A Floresta de Arden é simbólica: a natureza é o símbolo da vida natural.

Gostaria de ilustrar o carácter exemplar da análise de Alberti discutindo uma situação, e uma análise, que surgiram cerca de quinhentos anos depois. Vejamos parte de uma carta escrita na prisão por Rosa Luxemburg, dirigida a Luise Kautsky, em 1917. A passagem que nos interessa é a seguinte (2):

> Perdeste decerto o gosto pela música temporariamente, como de resto por muitas outras coisas. A tua cabeça está cheia de cuidados por um mundo cuja história se distorceu... Todos os que me escrevem suspiram e se queixam. Isso é demasiado estúpido. Não compreendem que o fracasso geral é demasiado grande para nos lamentarmos?... Posso aborrecer-me se a Mimi fica doente ou se alguma coisa te acontecer. Mas se todo o mundo se desarticula, então *procuro compreender o que aconteceu e porque aconteceu, e se cumpri o meu dever de novo me sinto aliviada. Ultra posse nemo obligatur.* E recupero novamente *tudo* o que me agrada: a música e a arte e as nuvens, a observação das plantas na Primavera, os bons livros, a Mimi, tu e muitas outras coisas... Sou rica e penso que continuarei a sê-lo para sempre. Abandonarmo-nos completamente às calamidades do momento é intolerável e incompreensível. Pensa com que serenidade Goethe observava as coisas. E recorda-te daquilo por que passou: a Grande Revolução Francesa — que vista de perto deve ter parecido nada mais do que uma farsa sangrenta e essen-

---

(1) *Ibid.*, II, 7 (itálicos meus — A.H.).

(2) Carta a Luise Kautsky, em Rosa Luxemburg, *Briefe an Karl und Luise Kautsky* 1896-1915, Berlim, E. Taubsche, 1923, I, pág. 26; traduzido em parte para inglês em Paul Fröhlich, *Rosa Luxemburg*, Nova Iorque, Howard Fertig, 1969, págs. 259-60 (itálicos meus — A.H.).

> cialmente inútil. E depois, entre 1793 e 1815, uma cadeia ininterrupta de guerras até o mundo se parecer novamente com uma casa de malucos. E com que calma e serenidade intelectual continuou os seus estudos sobre a metamorfose das plantas, a cromatologia e mil e uma outras coisas! Não espero que escrevas poesia como Goethe, mas *podes adoptar a sua atitude para com a vida, a sua universalidade de interesses, e a sua harmonia interior* — ou pelo menos, podes tentar atingi-la. E se disseres: mas Goethe não era politicamente activo, então responderei que *um lutador político deve ser capaz de se colocar acima das coisas com urgência ainda maior, ou afundar-se-á até às orelhas nas trivialidades da vida de todos os dias.*

Se lermos cuidadosamente a declaração apaixonada de Rosa Luxemburg, veremos que a sua atitude para com a realidade constitui uma continuação directa da de Alberti. Trata-se de uma atitude mediada pela personalidade de Goethe, que já descrevi como um dos últimos proponentes do pensamento renascentista. Pode traçar-se uma linha recta desde o estoicismo e o epicurismo renascentistas, passando por Goethe e da mesma maneira por Diderot (e, na Rússia, de Chernyshevsky), até às grandes figuras filosóficas e políticas da tradição marxista.

Depois deste aparente rodeio, voltemos à era do Renascimento. Vimos como o estoicismo e o epicurismo se transformaram no veículo de uma relação dinâmica, dialéctica entre o indivíduo e a sociedade. Mas o pensamento renascentista levantava ainda um outro problema: poderiam o estoicismo ou o epicurismo fornecer um conjunto de princípios com base nos quais fosse possível organizar a sociedade? Poderiam fornecer uma *norma universal* para os homens em sociedade?

Consideremos primeiramente o estoicismo. A resposta positiva a estas questões só foi dada uma vez, na *Utopia* de More. Mas essa resposta positiva equivalia a uma negativa: com efeito, se toda a estrutura económica e política da sociedade se deve modificar para que o comportamento estóico se transforme na norma de uma ética universal actuando com a força do hábito e penetrando em toda a sociedade, decorre daí que qualquer aspiração deste tipo é vã e irrealizável nas circunstâncias sociais e económicas existentes. Maquiavel formula energicamente a sua resposta negativa. O estóico que espera da parte de todos os outros um tipo de virtude igual ao seu viola o princípio de «viver de acordo com a natureza», porque não tem em conta a facticidade ou a natureza dos *outros*, o que não só inclui os respectivos dons naturais concretos como ainda as suas inclinações e moralidade, que fazem parte da sua «segunda natureza», como anteriormente se viu. É neste sentido que Maquiavel, nos seus *Discursos*, interpreta a história de Manlius. Manlius é corajoso, honrado, irrepreensível e asceta. Mas quando tenta transformar todos estes atributos em normas para os outros, transforma-se *necessariamente* num tirano. Maquiavel generaliza o problema da seguinte maneira [1]:

> Quando, portanto, um homem desta espécie obtém o posto de comandante, espera encontrar todos os outros iguais a si mesmo, e a audácia que o caracteriza leva-o a ordenar acções audazes... [Mas] quando são dadas ordens severas, deveria ser-se severo na vigilância da sua aplicação...

O epicurismo como princípio organizador da sociedade surge apenas num local, na Abadia de Thélême de Rabelais — e ainda com reservas, evidentemente.

---

(1) Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, org. Bernard Crick, Baltimore, Penguin 1970, Livro III. Discurso 22.

A palavra «abadia» não constitui apenas um contraponto irónico à concepção de vida cristã; indica igualmente uma *pequena comunidade*, suficientemente pequena para cortar com o sistema de costumes da sociedade global e se isolar daqueles cujos sentimentos não são honrados. Neste sentido, assemelha-se mais ao jardim de Epicuro do que a Utopia de More.

> Toda a sua vida se passava não em leis, estatutos ou regras, mas de acordo com as respectivas vontades e prazeres livres. Levantavam-se das suas camas quando achavam que o deviam fazer; comiam, bebiam, trabalhavam, dormiam quando planeavam fazê-lo e estavam dispostos a isso (1).

Não existe, portanto, um controlo social, havendo apenas uma existência *mútua* livremente escolhida de homens livres; encontramo-nos ainda aqui no jardim de Epicuro. Mas — parece-me — ainda se justifica que falemos neste caso de epicurismo como poder formativo na sociedade. No jardim de Epicuro, o «trabalho» não podia figurar na lista de actividades; nesse sentido, o jardim constitui, em princípio, decididamente, um círculo de amigos aristocratas. A condição da sua sobrevivência é a existência de todos aqueles, escravos e homens livres, que criam e reproduzem todos os dias a base material da comunidade feliz e harmoniosa do jardim. Na Abadia de Thélême, no entanto, o trabalho tem um papel importante, sob a forma de trabalho voluntário, livre, realizado à vontade. A comunidade é em princípio «auto-sustentável»; portanto, *a criação dos seus próprios meios de subsistência* faz parte da sua vida livre e harmoniosa. A noção de *trabalho livre*, no entanto, reproduz completamente o conteúdo e a visão do jardim epicurista. No entanto, apesar de Rabelais se limitar à pequena comunidade da abadia, em princípio *não há razão* para esta não ser ampliada até incluir toda a gente, ou toda a humanidade.

Em que tipo de antropologia fundamentou Rabelais a teoria jocosamente séria da Abadia de Thélême?

> Em toda a sua regra... só existia uma cláusula a observar: FAZEI O QUE QUISERDES. Porque os homens que são livres, bem nascidos, bem educados e estão habituados a honestas companhias, têm naturalmente um instinto e um incentivo que lhes inspira acções virtuosas e os afasta do vício, ao qual se chama honra. Estes mesmos homens, quando por uma sujeição ou um constrangimento vis são diminuídos e dominados, transformam... essa nobre disposição, que antes os fazia propender para a virtude, no sentido de abalar e quebrar esse elo de servidão que tiranicamente os escraviza; pois agrada à natureza do homem ansiar pelas coisas proibidas, e desejar o que nos é negado (2).

Encontramos aqui a ideia do «fazei o que quiserdes» que viria a desempenhar um papel tão importante nas futuras Utopias de matiz epicurista, desde o falanstério de Fourier até à visão do futuro de Chernyshevsky em *O que deve ser feito*. Esta parte da premissa de que o homem por natureza luta pelo bem. Rabelais ainda formula este princípio com bastante precaução, pois fala apenas de homens que se movimentam numa sociedade bem educada, livre e honesta, dando portanto

---

(1) François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel*, Londres, Everyman's Library, 1929, livro I, cap. 57.
(2) *Ibid.*

um certo tom aristocrático à sua utopia. Simultaneamente, foge ao cerne filosófico do problema: como pode emergir nos homens uma «natureza nobre» se esta só se pode desenvolver quando lhe é dado livre curso, e se isso só é possível na própria Abadia de Thélème, onde só se podem encontrar homens que já são livres? É este o «círculo vicioso» do pensamento iluminista, cujos esforços no sentido de o superar conduziram em todos os casos a novas contradições. Para fugir a esta contradição, o Emílio de Rousseau deve ser educado fora da sociedade, pois só assim é possível revelar a sua «verdadeira» natureza. Fourier, por outro lado, ignora muito simplesmente o problema da transição da sociedade presente para a futura. Rabelais não era obrigado a pensar integralmente em todas estas consequências, porque a sua forma literária e polémica o não exigia. Mas constituía já um acto de significado histórico a simples *formulação do novo ponto de partida:* dar livre curso às aspirações e sentimentos humanos não conduz necessariamente à anarquia, podendo apenas levar à virtude e a uma coexistência harmoniosa. Aqui surgiram com uma simplicidade poderosa as ideias de liberdade como *autodesenvolvimento* e de actividade como *auto-realização,* dois aspectos que constituem de facto uma parte integrante da emancipação humana (se bem que apenas uma parte dela).

Mas com isto atingimos já o terceiro nível, ou nível individual, do «viver de acordo com a natureza». O homem deve — como vimos — viver de acordo com a sua *própria* natureza. Também aqui se apresentam dois aspectos: cada homem deve contar com tudo o que na sua natureza é *universalmente humano* (um outro conceito que, como veremos, se desenvolveu durante o Renascimento); por outro lado, deve ter igualmente em conta as *peculiaridades* «naturais» da sua própria personalidade. A sua visão da vida, a escolha da sua ocupação, as suas acções e decisões devem ser ajustadas a estas «naturezas». Mas isso está muito longe de uma acomodação servil à «natureza» — o conhecimento e a virtude modelam, põem a uso, limitam, e talvez até sujeitem a natureza. Mas para poder fazer todas estas coisas cada um deve conhecer o seu próprio *objecto,* a sua própria psique e o seu grau de elasticidade, os *limites do seu potencial.* O antigo preceito do «conhece-te a ti próprio» foi alargado e enriquecido com um novo conteúdo. Já não significava apenas adquirir consciência do lugar que nos é atribuído, como no sentido apolínico original, ou confrontar-nos com a nossa *própria* consciência e moralidade, como em Sócrates; antes se referia à soma total de possibilidades do indivíduo, tanto externas como internas. A caracterologia renascentista, por exemplo, aceitou os tipos hipocráticos. Os homens são agora obrigados a tomar em consideração os seus próprios caracteres. Cardano escreve, por exemplo: «tenho um coração frio, mas um cérebro ardente» (1). Sabia que era vingativo, e verificou que era incapaz de alterar esta sua característica básica. Tomou então a precaução de *evitar deliberadamente as ocasiões de se vingar.* O homem verdadeiramente virtuoso era aquele que melhor aproveitava a sua própria natureza. Como Montaigne escreveu: «Saber como fruir correctamente o nosso ser constitui uma perfeição absoluta e virtualmente divina». (2) Mas esta «perfeição divina» não significa que todos os homens possam ter uma importância *igual,* ser igualmente sensatos ou igualmente heróicos. «Mas por isto não devo praticar penitência, parece-me, tal como o não devo fazer por desgosto de não ser nem anjo nem Cato» (3). Surge aqui o mesmo tema que mais tarde Goethe aproveitou, obser-

(1) Cardano, *The Book of My Life,* trad. Stoner. pág. 50.
(2) Montaigne, *Complete Essays,* trad. Frame, pág. 857 (Livro III, capítulo 13).
(3) *Ibid.,* pág. 617 (Livro III, capítulo 2).

vando que todos os homens podem ser igualmente completos. Pode duvidar-se se mesmo hoje pode ser dito algo mais verdadeiro.

A todos os pensadores estóicos e epicuristas do Renascimento é comum a crença de que devemos saber o que é bom e o que na natureza humana e nas nossas próprias naturezas nos conduz à virtude, e de que devemos conduzir as nossas acções de acordo com esse conhecimento. Mas as opiniões divergem quanto ao que é bom e ao que é mau, e ao que deve ser desenvolvido ou suprimido em ambos. É nesta questão que o epicurismo mais diverge do estoicismo. Os estóicos, por exemplo, pensam ser possível desprezar o sofrimento (como Pico), ou definir limites para as necessidades humanas (como More). Com efeito Charron, um pensador já expressamente burguês, coloca o prazer no mesmo plano do interesse, considerando-o nos outros aspectos, destruidor da «natureza humana». «Os homens são naturalmente bons e só prosseguem o mal pelo prazer ou o lucro» (1). E, para citar um exemplo oposto: Bacon considerou muitas vezes os estóicos como promotores da ilusão. «Nisto não me declaro estóico, pois suportar a angústia não é um mal mas sim uma opinião, aliás indiferente»(2). E critica-os justamente por tratarem o autoconhecimento e a prática da virtude como obtidos de uma vez por todas, de forma acabada e definitiva. «Para dizer a verdade, nenhum homem conhece a lista das coisas que suporta; nem pode adivinhar a sua capacidade para suportar os sofrimentos até que a tempestade surja, pois mesmo a virtude mais perfeita é posta à prova na acção...» (3). Aqui, «viver de acordo com a natureza» transforma-se num *conceito dinâmico, um guia em movimento*, evoluindo através da *praxis* e transformando-se constantemente.

Existem ainda duas questões que gostaria de considerar, ambas novas: a teoria do prazer de Valla e a teoria dos sentimentos de Vives. O *De voluptate ac vero* de Valla faz mais do que repetir as questões considerados pelos epicuristas antigos; é também precursor da teoria do prazer francesa dos séculos XVII e XVIII. As suas premissas, combinadas com a teoria da utilidade, conduziram às interpretações do Iluminismo francês, em particular as análises de Holbach e de Helvetius. Valla nega a existência do auto-sacrifício — de facto ninguém se sacrifica nunca, pois isso vai contra a «natureza humana». Todos os seres humanos procuram o prazer; este é a força motriz, a meta e a realização da vida. Só existem diferenças entre os homens na medida em que *as diferentes pessoas procurarem o prazer em diferentes coisas*. Até aqui o raciocínio de Valla pouco se afasta do epicurismo tradicional. Deste ponto de partida em diante, no entanto, em breve chega a uma *classificação* dos prazeres. Designa-os como «finos» e «grosseiros», «físicos» e «espirituais»; o amor à arte, por exemplo, constitui um prazer espiritual, enquanto o prazer grosseiro será um prazer puramente corporal. Porém, Valla não classifica os prazeres como «bons» e «maus». Em vez disso examina-os de um ponto de vista antropológico e psicológico, e não de um ponto de vista ético. Parte da *heterogeneidade* da espécie humana. Dado que os homens são diferentes, cada um encontrará o seu prazer em coisas diferentes. O herói tem prazer no heroísmo, o santo na santidade, etc. Como é óbvio, a questão de saber em que é que cada pessoa encontra prazer *também* é ética. Mas não se assemelha ao conceito de «virtude», nem tão-pouco esgota o seu conteúdo ético. Ao universalizar o motivo do prazer, Valla tornou-o *abstracto*. Mas, através desta abstracção, a questão do *prazer versus o autoconstrangimento deixou* de ser a *categoria central* e o tópico principal de discussão em ética. E o facto de muitos pensadores ulteriores voltarem

---

(1) Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 194.
(2) Bacon, *Essays*, em *Works*, VI, pág. 604.
(3) *Ibid.*

sistematicamente a ele e a esforços no sentido de «classificar» os prazeres em nada diminui esta realização histórica de Valla.

Dilthey acreditava que a teoria dos sentimentos de Vives, como este a apresentou em *De anima*, tinha exercido uma influência decisiva na ética de Espinosa. Deixando de parte a possibilidade de qualquer ligação filológica, as semelhanças substantivas são ainda óbvias. De acordo com Vives, os sentimentos humanos dirigem-se para o que é *útil* (aqui a categoria de utilidade surge pela primeira vez juntamente com a de prazer); a natureza implantou-os em nós a fim de podermos evitar o mal e enriquecermo-nos em coisas boas. As suas manifestações são o amor e a «ofensa» (*offensio*). Amamos tudo o que nos faz bem a nós ou a alguém que amamos. Se o nosso «ser ofendido» se fixa em qualquer objecto, o resultado disso é o ódio. Os nossos sentimentos variam de intensidade; quanto mais de perto se relacionarem com a nossa preservação, mais fortes são. Um sentimento mais forte vencerá sempre outro mais fraco. O modelo de Vives é aqui a existência burguesa, na qual ninguém presta atenção ao que é mais honroso mas sim ao que é mais poderoso, dado que a respectiva preservação (e portanto o seu sentimento mais forte) o exige. Os sentimentos são uniformes em todos os homens. O comportamento estóico e epicurista, no entanto, enraíza-se na atitude tomada para com os sentimentos. O juízo desempenha um papel, decidindo o que está certo e errado; o homem justo e sábio é aquele que é *capaz de realizar uma avaliação correcta dos próprios factos*. Aqui, além disso, uma estimativa correcta das coisas não equivale a um juízo de *vanitatum vanitas* relativamente à vida terrena, mas a uma análise cognitiva de situações e valores concretos. A clarificação dos valores que estão «certos para mim» é tão importante como a «análise» não moral do mundo objectivo. É a este tipo de análise que Vives procura fornecer uma metodologia, como por exemplo no estudo do carácter, que é o mesmo que dizer, no estudo do homem.

Devo aqui fazer uma outra observação. A teoria dos sentimentos de Telesio assemelha-se em muitos aspectos à de Vives (voltarei novamente a este assunto de outro ponto de vista, relacionado com a filosofia natural). Telesio antecipou certas ideias de Espinosa, como o pensamento de que tudo o que fortalece a alma e o corpo produz a alegria, enquanto tudo o que os enfraquece provoca a tristeza. Mas — e por esta razão não posso aceitá-lo como um clássico do pensamento estóico-epicurista contemporâneo, comparável a Vives — Telesio recua perante as contradições internas do princípio da autopreservação, e volta ao conceito da alma imortal. Tinha razão ao reconhecer que um certo número de fenómenos não podem ser deduzidos do princípio da autopreservação, entre eles o facto de um homem poder escolher a sua própria morte ou aderir ao que é correcto mesmo quando proceder mal tem uma maior utilidade. Mas teria sido mais coerente, perante tais contradições, aceitar muito simplesmente as contradições em vez de procurar uma solução na «alma imortal». O estoicismo e o epicurismo, como vimos, são antes do mais códigos de comportamento contendo um certo número de premissas ontológicas básicas, particularmente a aceitação da imanência; aqueles cuja antropologia contém elos fracos e princípios inexplicados podem ainda ser coerentes no seu estoicismo ou epicurismo (como Vives com o seu amor pela autopreservação), mas aqueles que, reconhecendo os pontos fracos ou as inconsistências sistemáticas da sua antropologia, destroem as suas premissas ontológicas, a fim de reconciliarem essas inconsistências, não podem ser estóicos ou epicuristas coerentes.

As contradições filosóficas que decorrem dos esforços de sintetização dos princípios de autopreservação e de utilidade, da teoria do prazer e do comportamento estóico-epicurista, só emergem na sua forma clássica no conceito de homem do século XVII.

Os deuses não intervêm nos assuntos do mundo

Quando Alberti escreveu que os deuses não intervêm nos assuntos do mundo e que, portanto, os homens são cada vez mais responsáveis pelas suas acções, fez nada menos do que ligar a antiga imagem do mundo de Epicuro às consequências morais do ateísmo prático do Renascimento. Ao realizar esta singular ligação transformou o epicurismo de uma *visão passiva do mundo numa ética activa.* Os distantes deuses do epicurismo antigo eram modelos para a condução da vida humana; se os homens quisessem ser virtuosos, deviam viver numa espécie de limbo, tal como os seus deuses. No novo epicurismo, no entanto, a «não intervenção» dos deuses recebeu uma interpretação oposta. Deixou de justificar a não intervenção dos homens nos assuntos do mundo; pelo contrário, tornou necessário que, *em vez* dos deuses, fossem os homens a dirigir os assuntos do mundo. Com efeito, *aumentou a responsabilidade destes,* pois agora a interpretação, avaliação, exploração e transformação de tudo o que era oferecido por uma dada «natureza» dependia *exclusivamente* dos homens. O problema já não consistia em criar uma vida *individual* bela, harmoniosa e honrosa, como acontecera durante a Antiguidade; pois a beleza, a harmonia e a honra, no sentido de *masserizia,* significavam igualmente *intervenção.* Esta podia variar em amplitude, desde uma participação política activa até uma vida privada honrada só relacionada com a política em conjunturas importantes. Mas, de um modo ou de outro, o ideal de uma ética de afastamento do mundo deixou de existir.

O seu desaparecimento deve ser procurado primordialmente na *praxis* social da época. Como é óbvio, estamos aqui a tratar de um mundo no qual — por contraste com o mundo antigo em decadência — ainda era mais ou menos possível e significativo intervir efectivamene, e portanto a não intervenção perde toda a conotação de valor moral, transformando-se num mero egoísmo ou cobardia. Simultaneamente, começou a surgir esse tipo de *praxis* que acabou por ser designado «chamamento» ou «vocação». Max Weber tinha razão ao ligar este conceito ao protestantismo, embora o fenómeno propriamente dito já fosse anterior. Foi a burguesia que tomou a dianteira na propagação da cultura renascentista, nas cidades-estado mais importantes da Itália e até certo ponto também em França e em Inglaterra. A maneira de viver desta classe está ligada à *prática de uma ocupação* que, directa ou indirectamente, é social: Lorenzo de Medici foi banqueiro, Leonardo era pintor e escultor, Ficino professor, Cardano médico, More e Bacon foram chanceleres do reino — e não por uma razão de nascimento, mas sim no sentido moderno de «ocuparem um estatuto». Dado que a sua vida estava ligada à prática de uma ocupação (que consideravam como um chamamento), não podiam «retirar-se da vida», como os seus antigos predecessores. Tal coisa só seria parcialmente possível se pudessem reunir os meios materiais, como Bacon fez no final da sua vida, mas até certo ponto era impossível mesmo nesse caso, pois sem esse chamamento as suas vidas esvaziavam-se. Viver afastado do mundo poderia transformar-se num exílio; então a actividade literária poderia transformar-se numa extensão do «chamamento», como no caso da história de Florença de Maquiavel ou da autobiografia de Cardano. Por essa simples razão, a sabedoria não poderia consistir apenas em levar uma vida individual de beleza; devia manifestar-se acima de tudo no exercício da vocação. Assim, em dois sentidos diferentes e de duas maneiras diversas entraram quotidianamente em contacto com os conflitos reais da vida e com situações éticas que estavam longe de ser claras. Nessas situações foram obrigados a declarar-se a si próprios e a tomar decisões, a actuar em consonância com a *masserizia,* a apresentar uma «sabedoria». E, assim, a não intervenção dos deuses recebe uma nova ênfase sob a forma do aumento de responsabilidades e de um maior sentido de responsabilidade.

Se os deuses não intervêm nos assuntos do mundo, isso não significa apenas que os deuses não auxiliam nem frustram as acções dos homens, não as punem nem as recompensam, significa também que *não resgatam coisa alguma.* O que aconteceu aconteceu, e já não é possível desfazer o que aconteceu. Lázaro não se levanta, Ifigénia não continua a viver depois da sua arrebatada morte, e o Sol não se mantém parado nos céus às ordens de Josué. O tempo mais não é que a *irreversibilidade* de qualquer acontecimento. Só se postularmos uma divindade existente fora do tempo poderão os acontecimentos tornar-se reversíveis. O estoicismo e o epicurismo, que encaram a natureza como «dada», tratam igualmente esta irreversibilidade como dada.

Já analisámos esta atitude fundamental em relação à morte. Mas o mesmo quadro mental caracteriza o estoicismo e o epicurismo relativamente a *qualquer* acontecimento. Não é possível desfazer qualquer situação depois de esta ter passado a existir. A tarefa consiste antes em encarar o que existe, e *tal como é,* daí a firmeza que podemos observar na boa e na má sorte, e a paciência a manter sob os «golpes do destino». Alguns identificaram este comportamento com a chamada «calma estóica». Mas o Renascimento reconheceu que a *«Calma» não constitúia de modo algum a essência da questão.* O facto de alguém reagir a uma dada situação, afortunada ou não, com calma ou paixão, fria ou iradamente, era fundamentalmente uma *questão de temperamento, e não uma questão de atitude.* A atitude básica de um homem manifestava-se na sua capacidade para aceitar o dado como final, enfrentá-lo sem prejuízo da sua substância pessoal, considerá-lo como uma base «natural» e inescapável para a acção possível. Assim, encontramos uma vez mais uma disposição para aceitar a irreversibilidade.

Este facto tem um significado particular no domínio da ética. A atitude do estóico ou do epicurista para com as suas próprias acções consiste em «o que fiz, fiz». Se qualquer acontecimento ocorrido se apresenta como irreversível, então as minhas acções são igualmente irreversíveis. Uma atitude errada é impossível de redimir depois de ter sido tomada. A clemência dos homens é diferente da de Deus, pois este — se existe — podia mudar o passado, «fazer o relógio andar para trás», enquanto os seres humanos não podem. Esta atitude implica acima de tudo uma intensificação da responsabilidade. Se cada um dos meus passos for irrevogável, se nenhuma penitência ou contrição o pode «abolir», então será de facto melhor que observe com todo o cuidado cada um deles. Mas, simultaneamente, esta atitude tira um peso de cima dos ombros humanos. Com efeito, se o acto é irredimível e irreversível, *então não tem sentido ficar preso aos actos — e pecados — do passado.* Posso actuar hoje de maneira diferente de ontem, posso ser um *homem diferente* daquele que fui ontem; o passado pode ser cancelado porque *é*, de uma vez por todas, *passado.* Em ética, a aceitação da irreversibilidade é, em termos aristotélicos, um meio entre dois extremos: um cinismo irresponsável e um remorso de consciência autodestrutivo ([1]).

Decorre do que fica dito que o reconhecimento aberto da irreversibilidade dos acontecimentos torna possível a reversibilidade em ética. Aqui a reversibilidade já não está relacionada com o acto individual, mas com *todo o homem,* com a personalidade moral de cada um. Quam for capaz de enfrentar cada uma das suas acções e as consequências inevitáveis destas pode, em caso de necessidade, «fazer andar o relógio para trás»; não pode inverter os acontecimentos, mas pode alterar o desenvolvimento ético da sua própria personalidade, eliminando tudo

---

(1) Para uma análise em pormenor da maneira como esta atitude se encontra relacionada com a catarse e a educação ver Georg Lukács, *Der Weg ins Leben: Der russische Realismus in der Weltliteratur,* em *Werke,* vol. 5, Neuwiexd, Lutcherhand, 1965.

aquilo que anteriormente o conduziu a uma actuação incorrecta. É assim que Otelo, por exemplo, recupera o brilhantismo do seu carácter logo que consegue olhar de frente a finalidade do seu acto, com todas as causas que o levaram a cometê-lo.

O estóico-epicurista do Renascimento é portanto um homem que *se mantém assente sobre ambos os pés* e, não obstante, completamente *inserido nas correntes deste mundo*. Mas todas estas coisas — entrar num acordo com a realidade, sentido de uma maior responsabilidade pessoal, aceitação da irreversibilidade, firmeza, alcance da vida de beleza — têm uma condição psíquica prévia: *o homem deve viver sem medo e sem esperança*. Continua, para citar novamente Pomponazzi, «a nada temer, a não ter esperança em nada, a ser o mesmo tanto na prosperidade como na adversidade»(1). E isto estava longe de constituir uma filosofia meramente aristocrática. No período do Carnaval, em Florença, aparecia várias vezes a figura da «Prudência sentada num trono, com a Esperança e o Medo prostrados e amarrados diante dela»(2). (Uma vez mais, não é por acaso que Goethe utilizou mais tarde este motivo no seu *Fausto*.) Isto não significa, evidentemente, que os estóicos nunca sentissem medo nem nunca tivessem esperança em alguma coisa. A este respeito, basta apontar a figura de Horácio (que analisarei melhor adiante). Horácio sente de facto medo quando se encontra face a face com o fantasma do pai de Hamlet. E quanto à esperança: no sentido de que podemos esperar que as vias misteriosas da realidade nos tragam alguma reviravolta inesperada de boa sorte, não se encontra de modo algum em contradição com a atitude estóico-epicurista. A polémica sobre o medo e a esperança é dirigida contra aqueles que permitem que as suas acções sejam *motivadas* pelo medo e pela esperança, e contra aqueles para quem o medo e a esperança se transformam num *estado de espírito*. Os dois encontram-se, de facto, associados; aqueles que vivem constantemente num estado de medo e esperança devem necessariamente ser motivados por ambos, pelo menos em parte. Maquiavel exprime claramente a objectividade inabalável da realidade, as oportunidades a ela inerentes para a acção humana e o papel apropriado da esperança quando não constitui um motivo todo-poderoso ou um estado de espírito permanente (3):

> Afirmo uma vez mais como uma verdade de que toda a história é testemunha que os homens podem apoiar o seu destino mas não se lhe podem opor; que podem actuar de acordo com os ditames deste mas não os podem infringir. Nunca devem porém desistir, porque há sempre esperança, embora não conheçam o fim e se desloquem em direcção a este ao longo de caminhos que se cruzam e ainda não estão explorados; e dado que existe a esperança, *não devem desesperar, seja o que for que o destino lhes traga ou em que situações se encontrem.*

ALGUNS TIPOS ESTÓICO-EPICURISTAS

A época do homem dinâmico e da existência de uma diversidade de ideais de homem trouxe naturalmente à existência uma notável variedade de tipos de comportamento estóico-epicurista. Aqui poderemos mencionar apenas alguns exemplos.

---

(1) Pomponazzi, «On the immortality of the soul», in Cassirer e outros, *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 362.
(2) Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, pág. 259.
(3) Machiavelli, *The Discourses*, Livro II, capítulo 29 (itálicos meus — A.H.).

O «Cortesão» ou o Educador

O cortesão de Castiglione não é verdadeiramente um cortesão. É um sábio estóico-epicurista, alguém que não é um governante mas sim um *educador* — e, deveríamos acrescentar, *o tipo ideal* de educador. E é-o deliberadamente, pois a sua figura é sintetizada pelos membros da companhia no decurso da agradável conversação entre eles, a partir de todas as características que julgam boas, verdadeiras e belas. É o tipo de professor que ensina fundamentalmente a partir do *exemplo*. Constitui uma personalidade autónoma que vive a sua vida no mundo social e político, que possui capacidades multifacetadas e cujo comportamento se encontra imbuído de graça e elegância. Simultaneamente é capaz de iluminar, no mesmo sentido em que Sócrates o fazia: *ensina* àqueles que o rodeiam o bem e o mal. Até certo ponto, Castiglione partilha as suas ilusões de racionalismo ético: o conhecimento do bem provoca boas acções.

> Portanto tal como nas outras artes, também nas virtudes é proveitoso ter um professor que através de lições e de boas exortações possa despertar e estimular em nós essas virtudes morais, cujas raízes se encontram fechadas e enterradas na nossa alma... afastando o véu obscuro da ignorância, da qual nascem [até certo ponto] todos os erros do homem. Pois se o bem e o mal fossem bem conhecidos e compreendidos, todos os homens escolheriam sempre o bem, e fugiriam do mal.(1)

Mas aqui intervém o estoicismo do educador. O conhecimento do bem e do mal *por si* não constitui geralmente uma garantia de conduta apropriada. O conhecimento completo da natureza da pessoa é um factor que também contribui para isso. A distinção entre o bem e o mal envolve *objectivos* e *tendências*. É necessário o conhecimento da natureza humana para definir as *características e potencialidades existentes* que podem e devem ser desenvolvidas em função de certos objectivos e tendências. «Os mestres devem considerar *a natureza dos seus alunos* e, tomando-a como guia, dirigi-los e prepará-los na via para a qual *o seu talento e a sua inclinação natural os conduzem*» (2). E mais ainda: Castiglione argumenta que não existe qualquer desejo ou capacidade inatos intrinsecamente incapazes de constituírem um terreno onde se desenvolva a virtude; *todas* as capacidades, convenientemente reconhecidas e dirigidas, podem ser tornadas virtuosas. «Os sentimentos que portanto podem ser purificados e exercidos com temperança aumentam a virtude, *como a ira, que reforça a varonilidade; o ódio contra os perversos, que reforça a justiça.* As outras virtudes são do mesmo modo auxiliadas pelos sentimentos...» (3). Se a virtude e o conhecimento do bem se desenvolvem na natureza do homem, então ser virtuoso já não significa automutilação, lutas constantes consigo próprio, vitórias e derrotas dúbias carregadas de culpas, mas sim *sossego e harmonia internos*, e um processo constante de *«estar de acordo consigo próprio»:*

> Portanto em tal caso esta virtude não violenta a mente, antes nela lançando por *caminhos muito suaves* uma veemente persuasão que o pode inclinar para a honestidade, dar-lhe calma e sossego, sempre iguais

---

(1) Castiglione, *The Book of the Courtier*, em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, págs. 550-1.
(2) *Ibid.*, pág. 305 (itálicos meus — A.H.).
(3) *Ibid.*, pág. 555 (itálicos meus — A.H.).

e bem proporcionados; e de todos os lados enquadrados num certo acordo consigo próprio...(1)

Não nos interessa aqui verificar até onde a virtude e a educação do cortesão de Castiglione representam uma polémica com os ideais cristãos. Preferiria sublinhar *as características que distinguem o seu ideal de educação da* paideia *dos gregos antigos e o transformam num fenómeno peculiarmente moderno (burguês).* Não estou a pensar em Sócrates, cujo racionalismo ético inequívoco apenas colocou a «natureza» do homem entre parênteses, nem de Platão, para o qual a razão tinha uma função mais *restritiva* do que *estimulante,* como na imagem, no *Fedro,* do cocheiro guiando dois cavalos com um único conjunto de rédeas. Mas consideremos Aristóteles, que reconheceu a dialéctica da natureza e da ética, que argumentou que o bem não nos vem da natureza mas também não é contrário a esta, e que através da sua concepção do justo meio procurou a possibilidade de aplicar muitos sentimentos a fins bons. É daqui que decorre a simpatia de Castiglione pela ideia de justo meio. Em Aristóteles, no entanto, a natureza é sempre uma «natureza em geral». Quando fala de um «meio» entre sentimentos, toma em consideração, como é óbvio, a possibilidade de um sentimento ser mais forte em algumas pessoas e mais fraco noutras, e portanto a tarefa de descobrir o meio não é a mesma para todas as pessoas, nem o meio pode ser encontrado no mesmo ponto em todas elas. Mas fala apenas de sentimentos que podem ser encontrados *em todos,* e só admite a possibilidade de sentimentos mais fortes ou mais fracos, e nunca da sua presença ou ausência; também nunca fala do *indivíduo isolado como uma totalidade concreta,* nem dos vários sentimentos do modo como se relacionam com esta totalidade concreta. Castiglione, todavia, *foca a sua atenção na natureza do indivíduo;* e isto é perfeitamente correcto, pois Aristóteles está a escrever sobre a educação de *cidadãos,* enquanto Castiglione trata da educação de *indivíduos que só são também cidadãos em certos aspectos.* Para Aristóteles, «estar em paz consigo próprio» não é uma meta mas uma consequência; todos os que atingirem a virtude, ou seja, servirem o bem do estado com êxito, devem encontrar-se em paz consigo próprios. Para Castiglione, no entanto, este tipo de harmonia transforma-se numa *finalidade* a atingir — quase, poder-se-ia dizer, como uma *finalidade em si própria;* ora, é muito mais complicado ser um homem honrado e virtuoso do que ser um «bom cidadão». O facto de a harmonia se transformar num fim em si própria constitui um fenómeno revelador, pois mostra que ela não é «natural», e que já não existiam normas sociais suficientemente firmes para tornarem possível, simultaneamente, uma ética inequívoca aprovada socialmente *e* a submissão fácil do indivíduo a essa ética. A transformação da harmonia numa finalidade equivale a fazer dela um ideal: *um ideal social que só pode ser realizado por certos indivíduos.* Daqui decorre a necessidade, na educação moderna, de descobrir a totalidade concreta do indivíduo, o seu «carácter individual». O cortesão de Castiglione educa o tipo de homem de quem Alberti falava, o tipo que vive na Floresta de Arden de Shakespeare. Forma um homem que irá viver no mundo, mas distante deste e de acordo com a sua própria natureza. O ideal educacional do *Émile* de Rousseau é uma versão plebeia do cortesão de Castiglione (2).

O Moralista e o Político

Estes dois tipos surgem frequentemente, e em Maquiavel não menos do que

(1) *Ibid.*, pág. 554 (itálicos meus — A.H.).

(2) Só analisei aqui um tipo de educador; não disponho de espaço para aprofundar o estudo dos vários tipos de pedagogia individual que surgiram principalmente em França (Rabelais, Montaigne).

noutros. Gostaria de examinar as suas peculiaridades em duas figuras de Shakespeare: Bruto e Cássio. Dado que aqui estou a tratar tipos artísticos, a psique individual e a moralidade individual receberão uma maior ênfase do que os tipos comparáveis dos escritos académicos; mas isso deveria facilitar, em vez de dificultar, uma análise mais profunda dos ideais humanos da época.

Na galeria de tipos shakespeareana, para começar, já não existia desde muito cedo qualquer linha de demarcação definida entre a conduta estóica e a epicurista. Sabemos que Bruto é um estóico, enquanto Cássio diz de si próprio que se mantém fiel aos ensinamentos de Epicuro; mas *isto* não cria qualquer diferença significativa entre eles — as diferenças que suscitam conflitos entre ambos são diferenças entre a conduta do moralista e a conduta do político. Assim, por exemplo, Cássio está muito longe de manifestar a alegria de viver característica do epicurismo. César diz justamente a seu respeito (1):

> Não gosta dos espectáculos,
> Como tu, António; não ouve música;
> Raramente sorri, e sorri de tal modo
> Que parece zombar de si próprio, e desdenhar do seu espírito
> Que pôde ser levado a sorrir de alguma coisa.

Porém, a inexistência de fronteira definida entre o estoicismo e o epicurismo não se verifica apenas aqui; também não existe qualquer linha de demarcação nítida entre o comportamento estóico-epicurista, por um lado, e o comportamento não estóico-epicurista, por outro. Perante a morte, César manifesta exactamente o *mesmo* estoicismo que Bruto (2):

> Os cobardes morrem muitas vezes antes da morte;
> O valente só prova a morte uma vez.
> De todos os prodígios que ouvi contar,
> O mais estranho parece-me terem os homens medo
> Ao verem que a morte, um fim inevitável,
> Há-de vir quando vier.

Simultaneamente, o estoicismo e o epicurismo não implicam a aceitação de um *comportamento estático*. O autocontrolo, a autodisciplina e o domínio dos próprios sentimentos não criam uma imagem de tranquilidade; e não existe qualquer ser humano, mesmo o mais «estóico», que não seja ultrapassado, em certos pontos da sua vida, pelas suas paixões. Shakespeare descreve-o brilhantemente no Acto IV, Cena 3 de *Julius Caesar,* na veemente altercação entre Bruto e Cássio. Ambos se entregam à paixão, e lançam indiferentemente as piores acusações um ao outro; mas não deixam de ser estóicos por isso. O fecho da cena também é absorvente, com a sua atitude de «o que fiz, fiz» para com o passado; não há qualquer autocensura ou pedido de perdão, apenas uma «descarga» do conflito.

Mas também aqui Shakespeare indica a *profundidade variável* da conduta filosófica dos dois homens. A paixão de Bruto é evocada pela extrema mágoa suscitada pelo suicídio da mulher, Pórcia. A ira de Cássio não possui uma tal razão justificativa; vê que Bruto não compreende a sua política, e é isso que provoca as suas acusações. As suas características naturais («este leviano humor que a minha mãe me deu») levam-no a irar-se com facilidade. Mas a diferença fundamental de

---

(1) *Julius Caesar,* I, 2.
(2) *Ibid.,* II, 2.

profundidade entre o estoicismo de Bruto e o epicurismo de Cássio não pode ser encontrada aqui, mas sim *na respectiva atitude para com o medo.*

As mortes de Bruto e Cássio são *diferentes;* os seus suicídios têm *um conteúdo de valor diferente.* Shakespeare sugere-o brilhantemente em todas as ocasiões em que surge a possibilidade de fracasso, de destruição ou morte. A primeira ocasião é durante os Idos de Março: os conspiradores aproximam-se do Capitólio quando Popílio, que não faz parte da conspiração, se refere abertamente a esta («Espero que a vossa empresa de hoje prospere») (1) e, em seguida, vai falar com César. Nesse momento, Cássio deixa-se apoderar pelo medo; a sua imaginação já lhe apresenta o fantasma da traição (2):

> Bruto, que fazer? Se isto for conhecido,
> Cássio ou César, um não voltará,
> Que eu matar-me-ei.

Mas Bruto não se deixa mover por fantasias temerosas. Replica (3):

> Cássio, tranquiliza-te:
> Popílio Lena não fala dos nossos propósitos;
> Pois, como vês, sorri, e César está imperturbável.

O mesmo se repete, num plano superior, antes da batalha de Philippi. Cássio enfrenta uma vez mais a morte. E agora — mesmo que apenas por um momento — começa a ter dúvidas sobre a sua filosofia (4):

> Sabes que sempre defendi Epicuro
> E as suas opiniões; agora mudo de parecer
> E começo já a acreditar nos presságios.

E projectando novamente perante si o seu próprio fim, pergunta a Bruto o que fará em caso de derrota. Mas Bruto replica novamente (5):

> Não sei como,
> Mas considero cobarde e vil,
> Por medo do que possa acontecer, prevenir
> O termo da vida. Armo-me de paciência
> E espero o decreto dos poderes supremos
> Que aqui em baixo nos governam.

E vai para a batalha com as seguintes palavras (6):

> Vamos, em frente. Ah! Pudesse alguém conhecer,
> Antes dos acontecimentos, o fim do dia!
> *Mas basta que o dia termine,*
> *Para que o fim seja conhecido.* Vamos, partamos!

---

(1) *Ibid.*, III, 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, V, 1.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, V, 3 (itálicos meus — A.H.).

E agora foram já dados os motivos das duas mortes diferentes. Cássio torna-se uma vítima do *erro;* envia o amigo Titinius a saber se as forças de Bruto ganharam ou foram derrotadas e, quando é cercado por alguns dos homens de Bruto, pensa que foi capturado pelo inimigo. Como Messala diz: (1)

> A suspeita do insucesso realizou esta obra.
> Oh maldito engano, filho da melancolia!
> Porque mostras ao espírito crédulo dos homens
> As coisas que não existem?

Bruto, no entanto, leva a sua luta até ao fim e espera para morrer até ao momento mais apropriado. Assim, para ele, a morte não é a derrota mas a vitória, o culminar de uma vida bem aproveitada (2):

> O meu coração rejubila por, em toda a minha vida,
> Não ter encontrado homem que não me fosse fiel.
> Terei mais glória por este dia de derrota
> Que aquela que Octávio e Marco António
> Alcançarão por esta vil vitória.

Assim, Bruto vive e morre inequivocamente como estóico, enquanto Cássio luta apenas por ser um epicurista; a sua natureza impede-o de desenvolver a sua personalidade até atingir um todo único, harmonioso.

Shakespeare indica por diversas vezes os fundamentos teóricos do estoicismo de Bruto. Quando Cássio está a organizar a conspiração, consegue mobilizar Bruto dizendo (3):

> Não somos escravos, querido Bruto, devido à nossa estrela,
> Mas por culpa de nós próprios.

Com um consumado senso político, Cássio puxa os cordões que farão quebrar a resistência de Bruto. Para ganhar Casca para o seu lado, Cássio vai ainda mais longe (4):

> Verás que o céu lhes inspirou este espírito
> Para deles fazer instrumentos de terror
> Denunciando um monstruoso
> Estado de coisas.

As profecias levam o espírito supersticioso de Casca a aceitar o plano de Cássio, mas o estóico Bruto só pode ser ganho por um apelo à autonomia do homem.

A tirada de Bruto contra a realização de um juramento decorre da mesma base ontológica. Duas vezes sublinha o carácter imanente da acção que vão realizar. São as condições sociais, tais como se apresentam, que os inspiram, e não a instigação ou uma ordem do céu; o pacto entre eles, além disso, não requer qualquer garantia divina ou sobrenatural, pois essa necessidade só os cobardes

---

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, V, 5.
(3) *Ibid.*, I, 2.
(4) *Ibid.*, I, 3.

a sentem. (Recorde-se a discussão de Pomponazzi sobre o facto de só os mais fracos e menos nobres necessitarem de uma sanção espiritual para praticarem a virtude.)

> Não, um juramento não. Se não basta a nossa face de homens,
> O sofrimento das nossas almas, o abuso dos tempos;
> Se estes motivos são fracos, separemo-nos depressa,
> E que cada um volte ao ócio do seu leito. [...]
> *Necessitaremos de algum outro aguilhão além da nossa causa*
> Para nos estimular a fazer justiça? De outro laço
> Além do de discretos romanos que deram a sua palavra
> E não faltarão a ela? De outro juramento
> Além da *honra ligada à honra*
> De realizar esta empresa, ou perecer por ela?
> *Deixemos jurar os sacerdotes, os cobardes, os homens cautelosos,*
> *Os velhos decrépitos ou as almas resignadas*
> *Que aceitam a injustiça;* [...](1)

O que foi dito até agora apenas indica que o estoicismo e o epicurismo de Bruto e Cássio estão enraizados com diferente intensidade nas respectivas personalidades. O temperamento e o carácter de Bruto revelam uma harmonia e um estado de paz consigo próprio, enquanto a personalidade de Cássio é despedaçada por contradições: os seus princípios encontram-se constantemente em guerra com a sua natureza. Esta não é, por outro lado, marcada apenas por uma propensão para a ira repentina. Com efeito, Cássio é devorado por sentimentos como a inveja e o ciúme; Marco António tem razão ao dizer, no seu último discurso no final da peça, que Bruto só era motivado pelo amor ao bem-estar comum. Mas seria uma simplificação grosseira caracterizar Cássio simplesmente como invejoso; o amor ao bem-estar comum e o receio pela liberdade de Roma não constituem simples justificações racionais dos seus sentimentos, mas também motivos sinceros e honestos. A questão que permite a Cássio dar livre curso à sua inveja *não* é acidental. E note-se que nunca tem inveja de Bruto, apesar de saber que este é mais popular do que ele, e é de facto um homem mais notável. Pelo contrário, Cássio admira-o, gosta dele e respeita-o sinceramente.

A diversidade tipológica manifesta-se no facto de Bruto ser um moralista estóico, enquanto Cássio é um político estóico-epicurista. Bruto é levado a conspirar por motivos puramente éticos e não tolerará uma única acção que possa pôr em causa a sua integridade moral. Cássio é um político e um organizador: o que principalmente o preocupa não é a virtude do acto a realizar, mas sim o que possa ser eficaz para assegurar o êxito. Todos os choques entre Bruto e Cássio decorrem deste conflito. Na própria noite da conspiração, debatem o destino de Marco António. A fim de manter honrosas as suas acções, Bruto deseja que não seja feito mal a Marco António, enquanto Cássio deseja vê-lo fora do caminho, pois põe a hipótese de Marco António fazer perigar o êxito da conspiração. Discutem depois se devem deixar Marco António orar sobre o corpo de César. Bruto toma novamente a sua decisão como moralista: ninguém pode impedir um homem de prestar uma última vez honras a um amigo. Cássio sabe que isso não deve ser permitido: António levantará o povo contra eles. Este conflito entre ambos surge ainda duas outras vezes: Bruto acusa Cássio de comprar os seus sequazes — mas Cássio sabe perfeitamente que para alcançar a vitória terá de o fazer. Finalmente, Cássio pretende esperar o ataque do inimigo em posições seguras, mas Bruto ten-

---

(1) *Ibid.*, II, 1 (itálicos meus — A.H.).

ciona antecipar-se marchando em direcção a Philippi, aceitando a luta aberta e corajosamente.

Não há dúvida de que em todas as questões controversas Cássio tem politicamente razão. A cada momento, o nobre espírito de Bruto põe em causa o êxito. *Mas, do ponto de vista de Bruto, é esta a coisa coerente e correcta a fazer.* Não é por acaso que o fantasma de César surge na tenda de Bruto depois da sua excitada troca de palavras com Cássio. Essa discussão acordou Bruto para o facto de que quem quer que se sente no lugar de César terá de ser como César; partindo de motivos virtuosos ele matou alguém *cujos sucessores, ocupando a mesma posição, não serão melhores.* Bruto vê que caiu num círculo vicioso (1):

> Recordem o mês de Março, os Idos de Março.
> Não sangrou o grande Júlio por amor à justiça?
> *Qual foi o celerado entre todos os que o apunhalaram*
> *Que não o fez pela justiça?* E nós,
> Que golpeámos o mais notável homem deste mundo
> Por ter simplesmente protegido alguns ladrões,
> Iremos agora sujar os dedos com ignóbeis subornos
> E vender o vasto campo da nossa honra
> Por um pedaço de vil metal que cabe nesta mão?
> Preferia ser um cão a ladrar à Lua
> Do que um tal romano.

Mas Bruto é de facto coerente, e fiel à sua própria «natureza»; não dará um único passo que seja contrário à sua ética. E ao fazê-lo provoca a ruína da sua causa, pois pensa que se não consegue *obter o êxito por meios éticos então melhor é que a sua causa não seja bem sucedida, dado que mais tarde deixaria de ser a mesma causa pela qual desejava lutar.* Cássio, por outro lado, sendo o brilhante político que, enquanto actua sozinho, mostra uma tremenda firmeza de propósitos, concebendo num curto espaço de tempo uma conspiração bem organizada, e que no interesse do sucesso não teme recorrer a medidas desonestas (como as cartas lançadas deliberadamente para os aposentos de Bruto), Cássio, dizia, não se mantém coerente com os seus princípios e com a sua natureza. Cássio, que sabe que (para usar a expressão de Chernyshevsky) a política não é o suave pavimento da Perspectiva Nevsky e que em política as mãos de um homem se sujam por vezes, *submete-se mesmo assim, em todas as ocasiões, às decisões de Bruto.* E o motivo que o leva a submeter-se, e a abandonar os seus próprios objectivos e a sua própria iniciativa, é a mais nobre de todas as atitudes estóico-epicuristas: a *amizade.* Não deseja perder a amizade de Bruto e, por essa razão, colabora sempre em decisões de cujo erro está convencido. É essa amizade — envolvendo o respeito pela superioridade dos princípios morais de Bruto e pela sua personalidade global, uma espécie de reconhecimento da proeminência humana deste — que provoca a destruição de Cássio. E nunca se ouve uma palavra de censura, nunca um «Eu tinha-te dito...», mesmo quando o carácter funesto das acções de Bruto se torna claro. Cássio aceita sempre os erros do seu amigo, *e é isso que o torna um político estóico-epicurista e não apenas um «tipo político» em geral, e menos ainda um Maquiavel.*

O Homem Honrado

Nas artes, o homem honrado, enquanto ideal estóico, pode ser encontrado no Horácio de Shakespeare e, na teoria, na «*preud'homie*» de Charron.

---

(1) *Ibid.*, IV, 3.

A *preud'homie* é nada mais do que a honra, ou a *bondade activa*. Constitui a categoria central no sistema de valores de Charron, precedendo até as grandes virtudes públicas do patriotismo, da prudência, da coragem, e outras. Trata-se decididamente de uma virtude «cívica»; deveria surgir na condução da vida de qualquer homem, independentemente da sua posição social. Não requer uma aprendizagem especial ou capacidade fora do normal; o homem honrado não é alguém escolhido pelo destino, mas uma pessoa livre de todos os preconceitos e que, conhecendo a natureza e conhecendo a sua própria natureza, *cultiva racionalmente a bondade natural em si próprio*: «uma bondade forte, activa, masculina e eficaz, que consiste num afecto imediato, simples e constante por tudo o que é bom, recto e justo segundo a razão e a natureza»(1).

Não devemos porém pensar que a *preud'homie* como virtude cívica equivale à escolha de alguma via «mais confortável» *vis-à-vis* as virtudes públicas. Pelo contrário, foi precisamente na época da dissolução da comunidade tradicional e do afrouxamento dos sistemas de moralidade fixa baseados no costume, quando as relações burguesas emergentes e o dinheiro começavam a liquidar a solidariedade da família e a lealdade dos amigos, tornando a traição, a lisonja, a denúncia, a hipocrisia e o cinismo ocorrências quotidianas — foi precisamente nesse momento que uma função especial, que poderemos até qualificar de *heróica*, foi desempenhada por virtudes como a franqueza, a lealdade, a simples honestidade — tudo aquilo a que Charron chama *preud'homie*. Charron sabia que esta sua virtude cívica não estava desprovida de *pathos*. Escreveu: «Devemos ser morais porque a natureza e a razão a isso obrigam, porque a ordem geral do mundo a que o homem pertence a isso obriga. Devemos ser morais, *quaisquer* que sejam as consequências que daí resultem» (2).

Cabe aqui sublinhar as novas características do ideal estóico de Charron. Os fundamentos ontológicos vieram-lhe, evidentemente, do passado. O carácter «privado» do comportamento parece aproximá-lo mais de certos pensadores antigos do que dos estóicos do início do Renascimento. Mas trata-se apenas de uma aparência, dado que a sua virtude privada se encontra ainda completamente *activa*. Sermos verdadeiros para connosco próprios constitui um requisito prévio se desejarmos ser bons para os outros; a calma espiritual não é uma meta em si própria, mas um ponto de partida da actividade. O *preud'homie* não se vira para dentro mas sim *para fora*, tal como os estóicos na vida pública do *quattrocento*; e «para fora» não significa para um círculo de amigos escolhidos ou para algum «jardim de sábios», *mas sim para toda a vida quotidiana, tal como é*. Todos devem praticar uma bondade activa. Assim, o conteúdo moral de uma prática imanente da filosofia evoluiu a partir da igualdade ensinada em princípio pelo cristianismo.

O campo da bondade activa e da *preud'homie* é, repetimos, a vida quotidiana, onde é pelo menos tão difícil mantermo-nos honrados como sob o clarão da vida pública. Essa *coragem civil* a que Charron chama «virtude cívica» e que acompanha o comportamento estóico constituía de facto *uma nova atitude ética, que surgia numa época em que o público e o privado se separavam cada vez mais*; e tornou-se cada vez mais atraente à medida que esta separação se acentuava e que cada aspecto da vida privada era mais premiado por relações monetárias capitalistas.

O Horácio de Shakespeare é o epítome da *preud'homie*. Não toma parte activa na vida pública; não tem uma função, uma vocação ou um cargo. E no entanto não se lhe pode chamar um participante passivo; está sempre presente quando

---

(1) Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 197 (itálicos meus — A.H.).
(2) Wilhelm Dilthey, *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert*, em *Gesammelte Schriften*, II, pág. 265.

é necessário auxílio. Também não é um simples joguete do destino; vem até Elsenor por sua vontade a fim de apoiar o amigo, e com uma calma lealdade começa a endireitar tudo o que de tal necessita. O seu sentimento básico é ainda a amizade, tal como acontecia com Cássio. Mas a amizade de Horácio é bastante diferente! No caso de Cássio, a amizade era um pacto para libertar o seu país — um elo selado com sangue, e nunca um simples assunto privado de dois patriotas; tratava-se de uma amizade de que dependia todo o destino de um império. Horácio, no entanto, não é um «dignitário» na Dinamarca. Quando diz que «algo está podre no reino da Dinamarca», e avalia as possibilidades de guerra, fala como um *estranho;* os seus parceiros de discussão são os guardas ou, como diríamos hoje, «o povo». Observa o mecanismo do estado com receio, mas não pensa em intervir; depende da Dinamarca, não é esta que dele depende. A sua amizade é puramente um *elo privado;* são-no igualmente as circunstâncias da sua origem, pois conheceu pela primeira vez Hamlet nos seus anos de estudante em Vitenberga. É apenas o amigo de Hamlet. Mas este «apenas» já é bastante, pois Hamlet não temquaisqueroutros amigos. Além dele, não existem homens dignos da Dinamarca — todos dissimulam, incluindo a amada Ofélia. Já não existem homens honrados — todos são espiões ou informadores; mesmo Polónio envia alguém para espiar o seu preprio filho. Já não há amigos: os Rosencrantzes e os Guildensterns são traidores e assassinos. Não existe ninguém que viva racionalmente e de acordo com a natureza — todos são irracionais e estão podres até à medula; mesmo Hamlet recebe do destino uma tarefa que não corresponde à sua natureza. Assim, um *«mero» amigo, um «mero» homem honrado, a «mera» honra torna-se única, excepcional, quase um prodígio.*

Cássio diz a Bruto que o melhor reflexo da essência de cada homem se encontra nos olhos dos seus amigos. Eis como a personalidade de Horácio é reflectida nos olhos de Hamlet [1]:

> Não, não penses que te lisonjeio.
> Que vantagem posso esperar de ti
> Que só tens a tua bonomia
> Como rendimento para te alimentar e vestir? [...]
> Assim que a minha alma foi dona do seu querer
> E aprendeu a distinguir os homens,
> Marcou-te com o selo da sua escolha.
> Foste sempre aquele que, tudo sofrendo, nada sofre;
> Aquele que aceita os golpes e os favores da sorte
> Com igual reconhecimento. Bendito seja aquele
> Para quem a paixão e a razão tão bem se misturam
> Que não serve de flauta onde os dedos da fortuna
> Toquem a ária que quiserem.
> Dêem-me um homem que não seja escravo da paixão,
> E trazê-lo-ei no fundo do meu coração, sim, no fundo do meu coração,
> Como te trago a ti...

As primeiras linhas referem a bonomia e a pobreza de Horácio; ambas se referem à sua essência. A primeira traduz *o quanto a auréola pessoal de Horácio é estranha à atmosfera de Elsenor.* Este expoente da atitude estóico-epicurista de «bonomia» está tão longe da orgia selvagem da corte quanto da exaltação da paixão trágica; podemos portanto falar de um estóico *que não pode ser um herói*

---

(1) *Hamlet,* III, 2.

trágico. A sua pobreza é igualmente uma parte integrante da sua posição como estrangeiro. Poder-se-ia acrescentar que Horácio é um dos poucos heróis shakes-peareanos *de cujo passado não sabemos praticamente nada*. O próprio facto de ser dinamarquês é fortuito; poderia igualmente ser inglês ou francês. O aparecimento das grandes paixões tem de ser motivado — como no caso de Hamlet, Lear, Otelo, Macbeth, Romeu e Julieta — mas a honra limita-se simplesmente a *existir*. As últimas palavras de Hamlet exaltam a *autonomia humana* de Horácio, enquanto oposta à sua própria paixão e ao mundo (uma pressupõe o outro); o destino não pode brincar com aqueles que conseguem harmonizar a paixão e a razão. Hamlet inclina-se portanto perante a perfeição interior, a integridade e a grandeza de Horácio, tal como Cássio se inclinou perante Bruto.

Em *Hamlet*, no entanto, a *hierarquia objectiva de valores* é bastante diferente. Até agora não examinámos o próprio Hamlet, limitando-nos a ver Horácio através dos olhos do príncipe. Consideremos agora Hamlet com os nossos *próprios* olhos. Se não existisse nenhum Hamlet, mas apenas um Horácio, nada teria mudado na Dinamarca, ou em qualquer outro local. Horácio é sempre honrado, justo e protector — mas nunca entraria em luta contra a ordem existente no mundo ou em defesa de uma nova ordem para este. Por isso dissemos que, ao contrário de Bruto e de Cássio, não possui nenhuma auréola trágica. Se a Dinamarca é uma prisão e os homens honestos são poucos, então a *preud'homie* é o verdadeiro heroísmo, um exemplo vivo de que a dignidade humana *é possível*, de que o homem total *pode* existir, de que a beleza, a harmonia e a razão não constituem simples ideais abstractos. Nesta medida, o «homem honrado» é um tipo representativo. E é-o para aqueles que são *diferentes* — talvez menos harmoniosos, mas certamente maiores em termos de grandeza e de poder — e capazes de entrarem em luta com o mundo, lançando as suas paixões na balança; para estes ele é uma prova de que «não foi em vão», de que era «possível» e «valia a pena». A dignidade de Horácio só se revela ao lado de Hamlet; a *preud'homie*, a virtude cívica, a coragem civil adquirem todo o seu esplendor na glória dos grandes homens públicos e dos seus feitos.

CAPÍTULO IV

«ECCE HOMO»: SÓCRATES E JESUS

Sócrates e Jesus formam em conjunto o paradigma moral do Renascimento. É importante sublinhar o «e». Os pensadores do Renascimento não viram nas acções de Sócrates e de Jesus formas alternativas de comportamento, nem sequer atitudes diferenciáveis em princípio; Sócrates e Jesus representavam ideais tão abstractos que precisamente *em função do seu carácter ideal, abstracto, se assemelhavam um ao outro.* Frequentemente, foram traçados paralelismos formais entre ambos: Gemisthus Pletho, por exemplo, descobriu semelhanças alegóricas nas circunstâncias das respectivas vidas e mortes, notando que o galo e o cálice desempenharam um papel nos destinos de ambos os homens. O seu carácter aparentado surge também na expressão *ecce homo;* para a grande maioria dos pensadores do Renascimento, Jesus era tão homem como Sócrates. O seu papel como Cristo, a sua missão como Redentor, tão importante no mito cristão, passa completamente para segundo plano; a sua vida, os seus sofrimentos e os seus ensinamentos transformam-se numa vida humana e em sofrimentos e ensinamentos humanos. Só excepcionalmente esta identificação entre os dois homens funciona no sentido oposto, por divinização de Sócrates, como por exemplo quando Erasmo escreve: «Muito pouco me impede de dizer, Divino Sócrates, reza por nós!»(1)

A assimilação mútua de ambos os homens como modelo moral fundamentava-se, como dissemos, no carácter *abstracto* do respectivo *ethos.* As características éticas desempenharam certamente um papel importante nas outras figuras ideais da época, mas em todas estas a função ética era específica e concreta; resumia-se a uma questão de integridade na prossecução de um objectivo circunscrito, com um conteúdo definido, limitado. Também Prometeu é um mártir, mas um mártir do progresso técnico; Bruto também é um herói moral, mas é o herói moral do *pathos* republicano. Assim, todos aqueles que viram a dignidade do homem na sua capacidade de dominar a natureza e glorificaram a *technè* como veículo do triunfo do homem sobre os deuses viram o grande herói da humanidade em Prometeu ou no seu equivalente do Antigo Testamento, Adão. Aqueles que, por outro lado, eram os ideólogos da democracia e da cidade-estado — acima de tudo os florentinos — preferiram a figura de Bruto. Mas Jesus e Sócrates foram tomados como ideais por todos eles em conjunto. Tanto no caso de Jesus como no de Sócrates o conteúdo da respectiva integridade moral não era definido específica ou concretamente — ou, falando mais propriamente, as suas histórias possibilitaram a todos procurarem e encontrarem as suas *próprias* ideias e o seu *próprio* conteúdo

(1) Citado em Wilhelm Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen in 15. und 16 Jahrhundert,* em *Gesammelte Schriften,* II, pág. 54.

ético no comportamento de Sócrates ou de Jesus. O que é comum a estas duas figuras, e simultaneamente abstracto — ou seja, o que pode ser interpretado a partir de qualquer ponto de vista ético e social concreto — *é o viver consistente e intencional da própria vida, a aceitação de todas as consequências morais e de tudo o que o destino possa trazer, incluindo até uma morte de mártir, a ideia de ensinamento (ou melhor, a completa harmonia entre comportamento e ensinamento), e finalmente, o carácter rústico, quotidiano das suas vidas.* O primeiro é, evidentemente, o mais genérico de todos os ideais estóico-epicuristas. Não é paradoxal dizer que durante o Renascimento a figura de Jesus suportando os seus sofrimentos recebe um cunho pronunciadamente estóico; seria difícil encontrar um exemplo mais correcto e evidente de fidelidade à natureza e à missão próprias. No tema do martírio, igualmente comum a ambos, pode encontrar-se muitas vezes a nota de uma moralidade subjectiva. Não se trata aqui da realização de qualquer destino divino, mas sim de uma atitude assumida contra a maioria dos homens e dos seus preconceitos, e contra a decadência da moralidade prevalecente. Os seus ensinamentos emprestaram à vida de ambos um carácter público, sem abalar a concepção básica de ambos como moralistas. Não é apenas uma questão de ideias, mas da possibilidade de tornar as ideias eficazes — e o facto de um ensinar no *forum* de Atenas e o outro num círculo de discípulos escolhidos é irrelevante. Finalmente quanto ao carácter simples e quotidiano das suas vidas: tanto Sócrates como Jesus, enquanto figuras ideais, são *democráticos*. Sócrates deixa de ser o «sábio» justo tal como Jesus deixa de ser o «Filho de Deus»; cada um deles é *um de entre os muitos filhos dos homens*. Os seus ensinamentos não representam a sabedoria em qualquer sentido de simples erudição, mas antes no sentido moral da palavra, e assim a sua sabedoria fala a todos; o seu caminho está aberto a todos os seres humanos.

Como é óbvio, o carácter democrático destes dois ideais de modo nenhum significa, por exemplo, que a imagem contemporânea de Jesus se tornou idêntica à do «filho do carpinteiro de Nazaré». «Democrático» não implica privilegiar a pobreza; apenas se refere à universalidade dos seus ensinamentos e à interpretação dos seus conflitos como conflitos humanos genéricos. Ocorrem-nos somente duas situações em que Jesus o «homem pobre» recebe tanta importância como tivera anteriormente em alguns dos movimentos heréticos, para os quais era o «redentor dos pobres». Um é a *Entrada em Jerusalém* de Duccio, um produto da tendência mais plebeia assumida pela pintura de Siena; o outro é a interpretação de Jesus por Thomas More. Aos olhos deste, a existência e a exploração da propriedade privada constituíam já desvios dos ensinamentos de Jesus. A história da cristandade nada mais fora do que a acomodação dos ensinamentos de Jesus às exigências dúbias e contraditórias do mundo (1):

> Os pregadores, homens astutos, seguindo o seu conselho porque (penso eu) viram os homens tentando adaptar as suas maneiras à regra de Cristo, distorceram e alteraram a sua doutrina, e tal como uma régua de chumbo aplicaram-na a hábitos vis: a fim de que pelo menos de algum modo aqueles pudessem aceitá-los.

Aqui, no entanto — e aliás no resto da sua obra — More não acentua *apenas* a natureza de compromisso da reconciliação da propriedade com a pobreza de Jesus, mas sim a contradição global entre a alegada moralidade subjectiva de Jesus e a moralidade habitual da sociedade. E ao sublinhar este elemento More não estava

---

(1) More, *Utopia*, em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, pág. 149.

sozinho. Mas a heróica rebelião de Cristo em defesa dos oprimidos, tão proeminente na arte alemã e flamenga do período (basta-nos pensar em Cranach, Dürer e Brueghel), é mais um prenúncio da Reforma do que um ideal renascentista do homem. Nem é possível relacionar este ideal com Sócrates, dado que nesta figura falta por completo o apelo aos pobres e oprimidos. Este Cristo ainda menos pode ser interpretado como um estóico, pois aqui não encontramos um pregador da humanidade repudiando o sofrimento com um sorriso, mas antes submetendo-se a ele de uma forma apaixonadamente aceite e assumida.

Universalidade, apelo democrático, aceitação activa do destino possibilidade de uma interpretação estóica, conteúdo moral abstracto isento de qualquer objectivo concreto, definido: são estas as propriedades que tornam possível a transformação dos aspectos comuns ou semelhantes de Sócrates e Jesus nos símbolos mais gerais e últimos do ideal renascentista de homem. Dentro destes limites, no entanto, as interpretações eram completamente diversas, o que constitui uma expressão da pluralidade do ideal renascentista de homem.

Poderemos aqui mencionar alguns exemplos.

Pico della Mirandola foi, como veremos, o primeiro moralista subjectivo a surgir durante o desenvolvimento do pensamento florentino, e um dos primeiros a mostrar, de uma maneira bastante polémica, o contraste entre o mundo ético cada vez mais problemático dos Medici e uma *virtude absoluta* individual, só realizável numa base individual. Interpretou a Imitação de Cristo da seguinte maneira (1):

> Se os homens te elogiam por viveres virtuosamente, então essa virtude, como virtude, assemelha-te a Cristo. Mas na medida em que recebes elogios por isso desassemelhas-te d'Ele, pois só recebeu dos homens, como recompensa da sua virtude, a morte na cruz.

Não é necessário dizer que esta noção de Jesus está muito longe de concordar com o Jesus «real» do Novo Testamento, que nunca rejeitou o elogio dos discípulos que se juntavam à sua volta. No entanto, o *destino* de Jesus *também* pode, sem dúvida, ser interpretado deste modo — na medida em que o seu destino é extraído das lendas respeitantes à sua vida. Deste modo, as palavras que Pico aproveita do apóstolo Paulo assumem um novo significado: «A sabedoria deste mundo é loucura perante Deus, e foi a loucura de Cristo que venceu a sabedoria deste mundo...»(2).

Aqui já não encontramos a oposição entre uma comunidade humana — especificamente a *comunidade cristã* — e a velha e ainda dominante ordem pagã, mas sim a oposição do *indivíduo* a todo um sistema que chama a si mesmo cristão — não o contraste entre as normas éticas novas e as antigas, mas o contraste entre uma virtude individual, auto-suficiente, e *todos* os tipos de ética social e comunal. Não temos provas para afirmar se Pico, que conhecia bem e apreciava Sócrates, interpretou o pensador grego da mesma maneira. Mas é certo que o terá interpretado de maneira semelhante à de outros na mesma época e mais tarde, incluindo Kirkegaard na sua dissertação de juventude.

Coluccio Salutati, um homem público, viu também em Sócrates um representante do homem público. Foi ele que «trouxe a sabedoria à terra» e que, em vez de especular sobre as estrelas, se preocupou com os «assuntos humanos».

---

(1) Pico della Mirandola, *Die Wurde des Menschen,* Freiburg, Frankfurt am Main e Viena, Pantheon, pág. 122.

(2) *Ibid.,* pág. 123.

Também isto constituía uma interpretação unilateral, dado que ignorava os conflitos de Sócrates com a democracia da pólis ateniense. Castiglione, que como vimos definiu o ideal do educador estóico, procurou em Sócrates o educador estóico.

> E reconheço-o apenas a ele como verdadeiro Filósofo moral capaz de ser bom, e para tal necessitava de poucos mais preceitos do que a sua vontade. Por isso Sócrates disse, e bem, que pensava que os seus ensinamentos tinham produzido bons frutos, sempre que levaram alguém a aplicar a sua vontade ao conhecimento e à aprendizagem da virtude. Pois aqueles que chegaram a um ponto em que mais não ambicionam que praticar o bem, facilmente atingem a compreensão de tudo o que o caracteriza...(1)

Aqui a *askesis* e o racionalismo ético de Sócrates são transformados de acordo com o retrato do educador esboçado por Castiglione. A *intenção* ou vontade de fazer bem não tem grande importância em Sócrates ou no jovem Platão; *askesis* não significa a inclinação da vontade para o bem mas a prática constante da rectidão. Assim, Castiglione atribui simplesmente a Sócrates o seu próprio preceito de que a racionalidade é a expressão de um impulso apaixonado em direcção ao que é bom e justo. Isto não constitui, porém, um procedimento arbitrário, pois, na realidade, uma possível interpretação da essência e da influência de Sócrates é a do «educador» (além disso, de um educador cujos princípios não podem ser definidos em obras escritas).

Se examinarmos o retrato de Sócrates feito por Montaigne, veremos que o trata explicitamente no contexto da *separação entre o burguês e o cidadão*. Pode acrescentar-se que essa perspectiva também não se encontra tão longe quanto parece das habituais interpretações de Jesus. É notável a importância da posição ocupada no repertório temático do Renascimento pela parábola do tributo devido a César (particularmente quando consideramos que, ao contrário da história da Última Ceia, não possuía qualquer qualidade decorativa que atraísse particularmente o artista). O tratamento da parábola do tributo devido a César, desde Masaccio até Ticiano, revela precisamente *esta* dualidade. Jesus é o pregador de novos ideais e o representante de novas formas de comportamento e de novas ideias mas, simultaneamente, é também um súbdito leal: dá a César o que é de César. César tem todo o direito a reclamar o súbdito para si próprio pois não é essa a essência do ser de Jesus; César não terá porém nada a ver com as ideias ou ensinamentos de Jesus ou com algo que diga respeito aos seus discípulos. Mas, para voltarmos a Montaigne — eis o que ele nos diz:(2)

> A sociedade em geral pode passar sem os nossos pensamentos; mas o resto — as nossas acções, o nosso trabalho, os nossos destinos e a nossa própria vida — deve ser posto ao seu serviço e entregue às opiniões comuns, tal como o grande e bom Sócrates se recusou a salvar a sua vida desobedecendo ao magistrado, mesmo no caso de um magistrado muito injusto e iníquo. De facto, a regra das regras, e a lei mais universal de todas as leis, consiste em cada homem dever aceitar as que se praticam no local onde se encontra.

---

(1) Castiglione, *The Book of the Courtier*, em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics* págs. 311-12.

(2) Montaigne, *Complete Essays*, trad. Frame, pág. 86 (Livro I, capítulo 23).

O que Montaigne discute aqui é sem dúvida bastante diferente do que se verificava no caso de Sócrates, pois este de modo nenhum acreditava que as suas ideias nada tivessem a ver com a sociedade em geral; o que ele propagava era precisamente as suas ideias. Era estranho ao espírito da antiguidade fazer este tipo de distinção entre o pensamento e as acções, tão comum na sociedade burguesa, a qual inventou a palavra de ordem «liberdade de pensamento». A Sócrates, além disso, não se punha o problema de aceitação ou não de algum tipo de «autoridade superior» — Sócrates inclinava-se perante a vontade de uma democracia-pólis cuja legitimidade era reconhecida *por ele próprio*, mesmo quando considerava os seus juízos injustos.

Vimos quanto o retrato de Sócrates feito por Montaigne se assemelha ao Jesus que «dá a César o que é de César». Mas, como é óbvio, esse retrato de Jesus é também unilateral. Para o Jesus do Novo Testamento, «dar a César» não implicava a lealdade do súbdito, mas sim uma indiferença absoluta para com os assuntos do mundo. Aqui, portanto, estamos perante um Jesus e um Sócrates que incorporam o princípio de Alberti, mas de uma forma muito mais acentuada do que o próprio Alberti alguma vez poderia ter imaginado. Este Jesus e este Sócrates viviam uma vida dupla: por um lado, uma «vida privada» interior, pura e coerente e, por outro, a vida do cidadão, livremente escolhida mas cheia de contradições. Não é, pois, o Jesus do Novo Testamento nem o Sócrates histórico; mas também *pode* ser Jesus e *pode* ser Sócrates.

Decorre daí que estas interpretações diversas e muitas vezes contraditórias entre si estão longe de constituir «falsificações». O ponto onde acaba a interpretação ulterior e se inicia a falsificação pura e simples difere com o tipo de verdade em causa. Assim, existe um maior âmbito para uma interpretação sem falsificações na recriação das figuras artísticas do que na reavaliação das personagens históricas. No caso de uma figura histórica, são definitivamente decisivos certos factores: a sua posição na estrutura social, os seus objectivos principais e secundários na vida, uma estimativa do seu papel progressivo ou regressivo, e a nossa percepção do lugar que ocupam na escala de valores. Quem quer que cometa um erro num destes aspectos estará a falsificar, na medida em que a figura por ele apresentada não é idêntica ao personagem histórico que lhe serve como original. Como é evidente, esta falsificação não é necessariamente deliberada — como, por exemplo, quando Maquiavel afirma que os Gracos contribuíram poderosamente para o declínio de Roma — mas, objectivamente, continua a ser um erro, e deve ser corrigida. (Ou, para citar um exemplo contrário: Shakespeare descreve muitas vezes o declínio historicamente necessário dos valores humanos que ele pessoalmente muito admira — como a lealdade cega, por exemplo.) No caso de figuras recriadas pela arte, o aspecto importante é que o intérprete não deveria violentar a escala objectiva de valores inerentes ao trabalho artístico. Assim, por exemplo, tratar o cómico de maneira trágica — como acontece com alguma frequência no caso de Don Quixote — é sempre uma falsificação. Dentro destes limites, porém, uma deslocação no peso relativo dos vários motivos não constitui uma transgressão dos limites da interpretação autêntica. É com as figuras mitológicas que a interpretação pode ir mais longe — não só porque nelas surgem sempre os tipos fundamentais da imaginação e da experiência populares, mas também porque o mito não tem uma verdade histórica ou estrutural fixa. Apenas existe a *figura* e a *história*, o *herói* e os *episódios* — um tema que não é concreto mas sim abstracto, que só *a variação pode transformar num tema concreto*. Assim, a variação não falsifica o tema, pois *é* ela própria o tema. *O mito só vive enquanto envolve variações, e os heróis do mito apenas sobrevivem na medida em que mudam com os tempos* e enquanto todos podem encontrar neles os seus próprios heróis.

Sabemos que foi este o destino de outras personagens para além de um Jesus e de um Sócrates miticamente interpretados. No sentido que descrevi, Adão, Moisés, David, Maria e Prometeu também eram figuras vivas durante o Renascimento. Já discuti as razões que levaram a considerar Jesus e Sócrates preeminentes no conjunto destas figuras históricas. A fusão destas duas figuras universais, democráticas e mentoras dos homens, ou a sua hegemonia, lado a lado, como heróis míticos reinantes, *constituía a forma mais abstracta e simultaneamente mais tangível de realização da síntese das tradições clássica e cristã*. Constituía uma medida do progresso da secularização, do aparecimento de um certo grau de autonomia humana e da revivescência moderna dos ideais estóico e epicurista. Na medida em que estas duas figuras gigantescas se tornaram «nossas», os homens reconheceram-se a si próprios como suas criações. Como Montaigne escreveu acerca de Sócrates (1):

> Não nos mostra [a alma] como elevada ou rica; mostra-a apenas como saudável, mas sem dúvida com uma sanidade muito jovial e cristalina. Partindo destes motivos vulgares e naturais, destas ideias ordinárias e comuns, sem exaltação nem espalhafato, construiu não só as crenças, acções e morais melhor reguladas como ainda as mais elevadas e vigorosas que algum dia existiram... Deu um grande auxílio à natureza humana ao mostrar tudo quanto pode fazer por si própria.

(1) *Ibid.*, págs. 793-4 (Livro III, cap. 12).

TERCEIRA PARTE

A ÉTICA E A VIDA: AS POSSIBILIDADES PRÁTICAS DO HOMEM

A Segunda Parte tratou de questões como *a conquista do passado* e, efectivamente, a escolha de um novo passado, e a síntese das duas grandes heranças culturais do homem ocidental; procurou aclarar a relação entre o conceito e o ideal de homem do Renascimento e os conceitos e ideais de homem da Antiguidade e do cristianismo. A Terceira Parte examinará a *antropologia específica do Renascimento*, a sua formulação teórica final de problemas radicalmente novos. Mas, se se pretender compreender as generalizações teóricas feitas a partir dos novos factos da vida, deveremos examinar *esses mesmos factos novos*. As nossas fontes, neste caso, como é óbvio, raramente serão descrições de factos, costumes e usos propriamente ditos; de um modo geral, seremos forçados a tirar conclusões acerca da própria vida a partir de obras de arte, de aforismos, e de fragmentos de especulações e discussões filosóficas e, nestas condições, também a Terceira Parte não estará isenta de generalizações filosóficas. De qualquer modo, continuo a pensar que a análise que se segue pertence fundamentalmente ao género da sociologia histórica.

CAPÍTULO V

A VIDA QUOTIDIANA

Durante o Renascimento a ciência e a erudição, a tecnologia e a arte diferenciavam-se numa medida relativamente pequena da vida quotidiana. Este facto deve ser sublinhado mesmo em comparação com a Idade Média, e particularmente, como é óbvio, no caso da ciência. Na sociedade feudal, a erudição era detida por um grupo social do género casta (1). Constituía uma prerrogativa da Igreja, tal como a própria filosofia, ou um complexo de conhecimentos e capacidades preservados e praticados por certos membros de estratos sociais bem definidos, se bem que *não de uma maneira profissional* (tal como os ramos mais científicos das «sete artes liberais»), ou então consistia nos «*mistérios*» *da guilda*, passados de geração em geração, mas apenas entre os iniciados. Assim, a vida quotidiana dos homens — não apenas a vida das massas exploradas, mas também a de muitos membros dos estratos dirigentes — encontrava-se completamente «fora da ciência»; esta, e a *magia que ainda não se distinguira dela*, encontravam-se cobertas por um véu de mistério e ainda eram frequentemente associadas a noções de diabólico e pecaminoso. A vida quotidiana não fazia frutificar esta ciência e, por sua vez, esta não tinha qualquer efeito sobre aquela.

Com o Renascimento tudo isto se alterou radicalmente. Acima de tudo o mais, a dissolução do sistema de ordens sociais liquidou a associação entre a ciência e o privilégio. Deste ponto de vista, a organização da Academia Platónica em Florença constituiu um acontecimento que marcou uma época; era a primeira escola de filosofia independente do velho enquadramento da Igreja e da universidade e, além disso, inteiramente secular e «aberta», no sentido de que estava em princípio aberta a qualquer homem pensante, pelo menos a todos que pensavam de maneira platónica. O seu patrono, Cosimo de Medici, era pouco instruído nos ensinamentos tradicionais da época. As universidades, e sobretudo a de Pádua, abriam cada vez mais as suas portas a jovens cujo nascimento não predestinara para o estudo. Os jovens plebeus, que anteriormente só podiam adquirir conhecimentos tornando-se padres, conseguiam-no agora evitando a carreira eclesiástica (juntamente com muitos padres que abandonavam o hábito); a prática da erudição e das artes liberais começou a transformar-se numa profissão e, lentamente, desenvolveu-se esse novo estrato a que hoje chamamos *intelligentsia*. Deste ponto de vista, o desenvolvimento da divisão social do trabalho de uma sociedade burguesa em ascensão actuou como um estímulo.

A desintegração das ordens feudais era, evidentemente, uma mera expressão

(1) Nessa época, como é óbvio, não existiam ramos especializados da ciência no sentido moderno da expressão.

do desenvolvimento imanente dos meios de produção. A sua dissolução constituía um estímulo não só da maneira já descrita, mas ainda eliminando a teia de «mistérios» ou segredos das guildas. Zilsel indicou correctamente a maneira como a ideia da universalidade da ciência e da cooperação erudita começou a surgir. Essa cooperação já não tolerava a transmissão dos segredos do ofício de geração para geração, mas exigia — no interesse do desenvolvimento da cidade, ou da nação como todo — a cooperação, a publicação e a transmissão dos resultados. O cientista deixara de ser um mágico misterioso; para ele era essencial «tornar públicos» os seus segredos. Passou a ser um feiticeiro que só seria reconhecido como tal se demonstrasse os segredos da sua feitiçaria e os tornasse portanto *reprodutíveis* por outros, em princípio, aliás, por todas as pessoas. Isto era importante mesmo no caso das ciências em que a aprendizagem e a intuição individual desempenhavam um papel importante, como acontecia com a medicina. Um Paracelso ou um Cardano não rejeitavam as suas próprias intuições; no entanto, definiam sempre os princípios básicos da sua ciência, que todos podiam adquirir, e as aptidões básicas que qualquer médico, se fosse diligente, poderia pôr em prática. O culto do «mistério» era alheio tanto a Cardano como a Paracelso.

Uma novidade da ciência renascentista foi o facto de surgir a partir das necessidades que se manifestavam na vida quotidiana, e de uma maneira que era *imediata* e visível por todos. A filosofia renascentista também se originou em problemas éticos e outros levantados pela vida quotidiana das pessoas, ainda de um modo *imediato* e visível por todos. Por essa razão é possível *relacioná-las*, directa e continuamente, com a vida quotidiana e o pensamento de todos os dias. Já vimos um exemplo disto na maneira como o comportamento estóico-epicurista se realizava na prática diária do homem «comum». Mas a visão quotidiana das pessoas foi alterada de uma maneira idêntica pelas descobertas geográficas, a invenção da pólvora, da imprensa e do universo de Copérnico, para mencionar apenas os factores mais importantes.

O impacte claramente recíproco da ciência e da vida quotidiana deve ser sublinhado não só relativamente ao passado, como ainda em comparação com o futuro — dado que no século XVII o rumo do desenvolvimento já «transcendera» em certos aspectos essa harmonia. Com o aparecimento dos ciclos burgueses de acumulação, surgiu uma interacção constante entre as necessidades criadas pelo desenvolvimento dos meios de produção, por um lado, e a evolução da ciência, por outro; e a colaboração entre o pensamento filosófico e os problemas da vida tornou-se igualmente mais intensa. Mas este imediatismo, que era tão tangível durante o Renascimento, deixou de existir. Os frutos (ou as más consequências) técnicos do progresso das ciências tornaram-se perceptíveis para todos. Mas os próprios problemas científicos atingiram um tal grau de abstracção e um carácter de tal modo técnico que passaram a estar para além da compreensão e da capacidade do pensamento humano quotidiano; a ciência ausentou-se do pensamento quotidiano. *A ciência renascentista manteve-se ainda dentro dos limites do pensamento quotidiano;* a sua metodologia não se divorciara ainda da técnica quotidiana, tanto que o leigo não conseguisse apreendê-la com relativa rapidez, e a sua visão do mundo era suficientemente antropomórfica para poder ser considerada uma simples «extensão» da imaginação quotidiana. A primeira descoberta científica que escandalizou a imaginação quotidiana foi o universo de Copérnico; para o compreender, era necessário abandonar o caminho sólido do testemunho dos sentidos. Mesmo assim, esta concepção podia entrar com relativa facilidade na consciência quotidiana, em parte porque servia as necessidades fortemente sentidas de um ateísmo prático e, em parte, porque podia ser tornada «imaginável» recorrendo a uma simples alegoria (imaginem-se duas esferas, uma grande e outra

pequena; por que razão haveria a grande de movimentar-se em torno da pequena, não seria mais natural que fosse a pequena a deslocar-se em torno da maior?). Foi este carácter concreto, tangível, e esta qualidade antropomórfica — ou, para falar sem rodeios, o relativo subdesenvolvimento da ciência — que tornaram possível que não só os resultados da ciência, como ainda os problemas científicos na sua totalidade, se reportassem à consciência de todos os dias. Deve acrescentrr-se que nas cidades-estado italianas esta interacção era auxiliada pelo facto de não existir praticamente um estrato camponês, ligado à natureza; em Florença, em Veneza e em Roma quase toda a população estava directamente envolvida em tudo o que se relacionava com a navegação ou a indústria. As «novidades» científicas difundiam-se rapidamente nas pequenas cidades-estado; dificilmente, pois, algum estrato se manteria intocado.

No que se refere à arte, ao contrário da ciência, não se verificava um corte evidente entre a sociedade feudal e a renascentista. Além disso, a arte e a vida quotidiana estavam menos diferenciadas durante a Idade Média do que durante o Renascimento. A religião fazia parte da vida quotidiana, assim como — para determinados estratos — o serviço de cavalaria, e a arte servia a ambos. A música, a poesia e as artes gráficas fizeram a sua aparição nos dias de festa, os pontos altos da vida quotidiana. E é bem conhecido o facto de também os artistas não se colocarem conscientemente fora da condição de artífices, por um lado, e do divertimento, por outro.

Decorre de tudo isto que também aqui o Renascimento constituiu um ponto de viragem. Foi nesta época que a arte *se separou* da *techné* e do divertimento, e que o artista começou a considerar a *arte enquanto tal como o seu objectivo,* em vez de a considerar como um simples produto secundário da actividade religiosa ou artesanal. A individualidade e a consciência de si próprio enquanto artista surgiram assim em cena, tal como a hierarquia entre os artistas. Este último aspecto é muito importante, pois talvez nunca tenha existido um período da história que fosse capaz de *hierarquizar de maneira tão rigorosa e inequívoca os seus contemporâneos do ponto de vista da grandeza artística.* Cellini e Vasari, por exemplo, esses dois grandes rivais, colocaram os *mesmos* artistas (Giotto, Masaccio, Leonardo, Giorgione, Miguel Ângelo) no pináculo da sua hierarquia de grandeza. A separação entre a arte e a vida quotidiana tornou de facto possível a influência contínua e frutuosa entre ambas. Agora a vida quotidiana já não gerava simplesmente a arte como uma parte integrante de si própria, antes criava-a, honrava-a e exaltava-a *como arte;* simultaneamente esta, obedecendo às suas próprias leis, reagia sobre a vida quotidiana enquanto arte, e permeava-a. Basta-nos recordar o que aconteceu quando as estátuas encomendadas pelo município foram mostradas ao público, diante do palácio da Signoria, em Florença. No dia seguinte, surgiram centenas de poemas satíricos a propósito de uma estátua má (e sobre a oficina do artista), enquanto uma escultura de boa qualidade era alvo de um número equivalente de poemas elogiando-a — o que demonstra o carácter público da arte e das normas artísticas, assim como o bom gosto da população (além, evidentemente, da sua tendência para escrever versos). Não é de admirar que homens habituados a viver num ambiente cheio de objectos belos fossem capazes de distinguir o belo do grosseiro e a obra bem sucedida da mal sucedida; consideravam a criação de beleza nova como um enriquecimento das suas *próprias* vidas. Como é evidente, Florença era deste ponto de vista uma excepção mesmo durante o Renascimento. Quando Shakespeare escreve que «a censura de... alguns deve pesar mais do que um teatro cheio de outros», está a referir-se a uma situação que diferia notavelmente da florentina. Não há dúvida de que o gosto do Renascimento inglês, menos enraizado na tradição e não cultivado por uma cidade-estado, não constituía um termo de comparação tão rigoroso como o de Florença. Mas

isto não altera o facto de os plebeus de Londres também sentirem o drama e o teatro como seus; também aí as exigências e os interesses da vida de todos os dias provocaram o nascimento de uma cultura teatral, manifestando-se igualmente uma interacção entre ambos. Como consequência de tudo isto, *não houve um único ramo da arte renascentista que se separasse constituindo uma «alta» ou «baixa» cultura*. Dante apelou para o gosto da aristocracia cultural e, no entanto, foi esse mesmo Dante que Boccaccio expôs às pessoas na igreja. Não havia nada de mais popular do que os contos de Boccaccio, ao mesmo tempo que Shakespeare e Ben Jonson apelavam para o público do Globo e para a Rainha Elizabeth. A cultura elevada, como a poesia latina, era mais restrita não só nos seus efeitos como ainda em qualidade — e, por sinal, o seu repertório de ideias, metáforas e expressões também era «filtrado» ao passar para a vida quotidiana, não só a dos estratos cultos como a do povo comum (como os contos de Boccaccio atestam).

Assim, a actividade artística diferenciou-se, tanto subjectiva como objectivamente, da *praxis* quotidiana; e precisamente devido a esse facto, verificou-se uma viva interacção entre o trabalho artesanal do ponto de vista técnico (como, por exemplo, no trabalho do ourives e nas actividades especializadas em geral) e a arte, por um lado, e entre os temas da arte e a problemática da vida quotidiana, por outro; e foram estes os factores que asseguraram um alto nível geral do gosto. Neste aspecto, o Renascimento constituiu também uma transição, e um «meio» fértil, entre a prática da Idade Média e a da sociedade burguesa.

O mais extraordinário foi a *tensão* que existiu durante este mesmo período entre a *ética intrínseca da obra de arte e a ética do comportamento quotidiano*. A vida quotidiana era dominada pela *brutalidade* da acumulação primitiva; voltarei várias vezes à análise da maneira como os velhos sistemas de valores foram destronados e ao carácter rudimentar e inseguro dos novos valores do ponto de vista do conjunto da sociedade. Neste ponto, cabe delimitar o significado da expressão «obra de arte», pois trataremos principalmente das artes gráficas. Estas herdaram os mitos que lhes serviram de temas e, com eles, os enredos e a hierarquia de valores respectivos. E dado que a modernização e a reinterpretação podiam afectar tudo menos uma coisa — a hierarquia dos valores —, a beleza e a autonomia do Renascimento dotaram estes enredos de uma nova beleza e esplendor sem «acomodarem» a sua hierarquia de valores a uma época nova. Não interessava se o artista pensava — independentemente de o fazer ou não — que não constituía grande crime trair um amigo, particularmente se se podia ganhar com isso (e, de acordo com o testemunho dos contemporâneos, era essa a opinião e a prática de um número não pequeno de artistas); nada disso alterava a escala de valores expressa na história de Jesus e de Judas (nem ocorreu a ninguém alterá-la) — a traição de Judas continuava a ser um crime.

Na literatura do baixo Renascimento, a situação não era em geral a mesma. Refiro-me uma vez mais a Boccaccio, dado que este nos dá a imagem mais completa da vida quotidiana do seu tempo, e nele podemos ver com maior clareza a atitude que um dos homens mais honestos de então — quase um moralista — tomava para com a vida quotidiana. Consideremos portanto os factos que nos descreve: a brutalidade, uma brutalidade que hoje nos espanta e é quase inacreditável, era então um facto da vida de todos os dias. «Roussillon desmontou, abriu o peito de Cabestaing com uma faca, e tirou o coração com as suas próprias mãos, embrulhou-o»(1), levou-o para casa e serviu-o à mulher à ceia. Aqui entra em cena o ciúme. Em seguida, vemo-lo exercendo a sua autoridade pater-

---

(1) Boccaccio, *The Decameron*, Quarto Dia, Nono Conto, Londres, J. M. Dent, Nova Iorque, E. P. Dutton, 1930, (Everyman's Library), I, pág. 282.

nal, quando força a filha, que dera à luz uma criança ilegítima, a escolher entre o veneno e um punhal, ordenando-lhe depois que esmague a cabeça do seu próprio neto na parede e lance em seguida os restos aos cães. Funciona neste caso uma fantasia bárbara, semelhante à que conhecemos da história da Casa de Atreu — se bem que, podemos acrescentar, nenhum dramaturgo grego tenha alguma vez *descrito* a célebre ceia dos Átridas. Boccaccio, como é óbvio, apresenta esta brutalidade como sendo ruim, mas de modo nenhum surpreendente; condena-a, mas não se espanta com ela, e portanto nos seus escritos existe sempre uma certa «factualidade». Existem no entanto várias histórias em que a hierarquia de valores se torna problemática; em certo lugar, por exemplo, um pirata que corta corpos em pedaços transforma-se num «herói positivo». Consideremos ainda a celebrada história de Ricciardo. Este está apaixonado por Castella, a mulher do amigo. Quando, recorrendo a um estratagema, eles se encontram, mas a mulher não manifesta qualquer desejo por ele, diz-lhe que se quiser ir para a cama nesse mesmo momento, poderá manter a sua reputação de mulher virtuosa, mas que se o não fizer ele espalhará o boato de que foi ela quem iniciou a ligação entre ambos, arruinando assim essa sua reputação. «Não és a primeira, nem serás a última a ser enganada», diz-lhe; «nem eu te enganei para te roubar qualquer coisa, mas pelo excesso de amor de que estou possuído, e sempre estarei, por ti...»(1). Não interessa a questão de hoje ninguém chamar a isto amor, pois na época a noção de amor individual apenas começava a surgir. Mas gostaria de sublinhar que as ameaças desse homem não podem ser justificadas, com qualquer fundamento moral, como características de um homem recto e inteligente — e, no entanto, é essa a construção que Boccaccio dá ao assunto.

Para evitar más interpretações, digamos que os contos de Boccaccio *como um todo* apresentam uma hierarquia de valores clara, razoável e justa. Optem pelo que é agradável, *pode* sempre ser bom — é esta a mensagem dos contos, mas daí de modo nenhum se conclui que tudo o que é agradável é necessariamente bom. Apenas desejo sublinhar que mesmo em Boccaccio existem «lapsos», cuja origem não está no seu carácter — pois era, repito, um dos mais notáveis moralistas da época — mas sim nos factos da vida quotidiana do seu tempo. Parte da grandeza de Shakespeare consiste em, ao contrário dos seus contemporâneos, cujos «lapsos» eram muitas vezes bastante mais pronunciados e numerosos do que em Boccaccio (pensemos na *Duquesa de Malfi* ou na *Tragédia do Vingador),* mostrar uma segurança nunca vista ao ordenar os seus valores numa hierarquia; para ele a brutalidade nunca é apenas «um facto», mas sempre algo que conduz os os homens e os tempos à ruína (tal como em Macbeth, que «assassinou o sono») e que provoca a indignação (como no criado que mata Cornwall depois de cegar Gloster).

Quando, ao ler Maquiavel, nos horrorizamos com a «naturalidade» com que o veneno, o assassínio, o enforcamento ou a traição aparecem, pelo menos em política; quando, ao lermos Cellini, nos maravilhamos com a fria indiferença com que menciona os seus próprios crimes (2):

> Só dei dois golpes, pois caiu morto ao segundo. Não tinha intenção de o matar; mas, como é hábito dizer-se, não se bate por medida... Voltei sozinho pela Strada Giulia, pensando na melhor maneira de me pôr a salvo.

---

(1) *Ibid.,* Terceiro Dia, Sexto Conto, I, pág. 189.

(2) *Autobiography of Benvenuto Cellini,* trad. J. A. Simmonds, Nova Iorque, Modern Library, 1927, págs. 155-6 (Livro I, capítulo 74).

Nesses momentos não devemos esquecer-nos de que aquilo que aqui vemos não são excepções, mas sim práticas comuns — e não apenas práticas da «alta» sociedade. Burckhardt descreve a importância do papel desempenhado na vida quotidiana do povo comum pela *bella vendetta*. Cita duas famílias camponesas que, no período de um mês, exterminaram trinta e seis dos seus membros no decurso de uma vingança recíproca. E diz-nos que a opinião pública, praticamente sem excepções, se pôs do lado do assassino.

Esta brutalidade e fluidez de valores não pode ser de modo algum atribuída à irreligiosidade; tratava-se de uma herança directa da anarquia feudal. Quando muito, a diferença reside no facto de, dado que o Renascimento promovera de certo modo o desenvolvimento do individualismo, a vingança e muitas outras formas de manifestação da brutalidade tornaram-se mais individuais, e surgiram em áreas da vida onde não poderiam ter surgido antes (como, por exemplo, na luta para subir até uma posição superior; compare-se a atitude de Edmund ou Iago, em Shakespeare).

Em si e por si, o aparecimento das relações burguesas de produção não podia pôr fim à brutalidade da anarquia feudal. Pelo contrário, a competição capitalista abriu um novo terreno ao uso dos mesmos meios; aqueles que tinham lutado contra os inimigos de família podiam agora lutar contra os seus próprios inimigos pessoais, contra todos aqueles que se encontravam no caminho do seu êxito individual. O adágio *homo homini lupus* foi posto em prática da maneira mais directa e mais à maneira do lobo. O que, finalmente, pôs um limite à brutalidade individual e ao hábito de as pessoas praticarem justiça por suas próprias mãos foi precisamente o desenvolvimento da *ordem legal burguesa*. Nas cidades italianas onde estava mais desenvolvido um sistema legal burguês — ou seja, onde a lei se tornou independente da pessoa dos próprios funcionários civis mais importantes — o estado foi em certa medida alienado da própria classe dirigente, e impôs as suas leis mesmo contra indivíduos e grupos de entre as classes dirigentes; nesses lugares, o hábito de aplicar violentamente a lei pelas próprias mãos nunca foi tão longe como nos outros. Florença foi um deles a partir do final do século XIV e até meados do século XV. *Nessa medida, o aparecimento de um estado unificado, centralizado, e a criação de um sistema de leis mais ou menos universal contribuíram bastante para habituar os homens a formas civilizadas de comportamento.* Até certo ponto, foi esta a tarefa da cidade-estado constitucional; em geral, porém, foi a *monarquia absoluta* que iniciou e realizou este processo, espalhando o poder da lei com o fogo e a espada. Dificilmente poderíamos afirmar que o número daqueles que caíram vítimas do assassínio «legal» sob as monarquias absolutas fosse menor do que o número de vítimas da anterior época de acção individual arbitrária. De alguns pontos de vista, aliás, o juízo pronunciado em nome de uma lei alienada *é menos humano* do que o pronunciado e executado pessoalmente — mesmo quando não está envolvido um «assassínio judicial» —, pois tal juízo decorre de critérios formais e abstractos em relação ao caso individual e à totalidade das circunstâncias; no entanto, é simultaneamente *mais humano*, pois retira a vingança e a decisão quanto ao grau e ao tipo de vingança das mãos do indivíduo e coarcta o domínio desenfreado das paixões, tornando também o criminoso responsável pelos actos cometidos em consequência da paixão. Reprime, em todos os sentidos possíveis, os estratos mais primitivos da psique humana. Hegel diz resignadamente, a dado ponto, que já não é possível escrever dramas shakespearianos porque o prémio e o castigo foram retirados das mãos dos homens, individualmente falando; a grandeza das figuras de Shakespeare, no bem como no mal, baseava-se na sua capacidade para medir o prémio e o castigo a aplicar. Evidentemente que isto é verdade; mas Hegel esquece-se de mencionar que, a este respeito, o ponto de vista de Shakespeare é inegavelmente o da monarquia abso-

luta. Otelo é muito mais simpático do que a justiça da República Veneziana, com a sua tendência para não ter em conta o indivíduo; e, no entanto, a prisão de Otelo e Iago é não só legalmente justificada, como ainda justa. Romeu tem a nossa simpatia quando se vinga de Mercutio mas, à luz de considerações superiores, o decreto de exílio do Duque é justo. Pode ser verdade que os cidadãos titubeantes de Roma sejam pigmeus comparados com Coriolano; mas são pigmeus cuja emoção pessoal nunca conduziria à prática da traição. E nem sequer menciono aquelas tragédias em que é expressa inequivocamente uma condenação da anarquia feudal.

A discussão anterior serviu apenas para lançar alguma luz sobre a desenfreada violência do Renascimento. Não podemos ignorar que toda uma longa era de desenvolvimento burguês, que passou por épocas de refeudalização até à das repúblicas burguesas, acabou por criar um sistema legal cada vez mais impessoal e que, ao fazê-lo, «civilizou» cada vez mais o indivíduo, apesar de todas as suas desumanidades. Portanto, não é por acaso que mesmo hoje podemos decifrar a partir da psique de um povo a duração do período de desenvolvimento burguês pelo qual passou, e qual a duração da sua experiência de um sistema legal burguês. Durante a plena floração do Renascimento muitos homens enfrentaram este problema. Em parte, o estoicismo e o epicurismo da época representaram uma luta contra a tendência para dar rédeas livres ao indivíduo. Mas, para além disso, o problema do *estilo de vida* próprio de cada um foi posto em causa, provocando uma controvérsia ainda maior.

Durante a Antiguidade e a Idade Média não havia, essencialmente, qualquer diferença entre o modo de vida e o estilo de vida. Nascia-se com um dado lugar na comunidade e na divisão de trabalho existente, e era isso que determinava o modo de vida de cada pessoa; quando muito o indivíduo podia «variar» esse modo de vida, mas nunca mais do que isso. A quebra do cordão umbilical que o ligava à comunidade produzia agora uma nova dinâmica também a este nível. O rendimento e a posição na divisão de trabalho existente ainda determinavam o seu modo de vida; a distribuição do seu tempo de trabalho e de lazer ainda dependia disso, tal como os meios de emprego do seu tempo livre, as suas oportunidades na vida pública, etc. Mas agora o modo de vida transformava-se em certo sentido num simples enquadramento; dentro dos seus limites, um homem podia desenvolver *atitudes éticas bastante diferentes,* de acordo com a sua personalidade e as suas escolhas morais — e, além disso, não só no que respeitava às decisões tomadas nos grandes pontos de viragem da vida mas, precisamente, nos assuntos da *vida quotidiana.* A condução consciente da vida diária dentro dos limites de um modo de vida dado, através de uma atitude ética escolhida de maneira relativamente livre — é a isso que chamámos estilo de vida ou «condução da vida».

Foi nesta época, cuja brutalidade acabei de descrever, que surgiu pela primeira vez a exigência de uma *humanização da vida quotidiana,* de desenvolvimento de um tipo humano de comportamento. As duas coisas encontram-se evidentemente ligadas. Enquanto a vingança feudal e a *vendetta* foram um costume cego, constituíram uma parte *necessária* do modo de vida. Assim que deixaram de ser um costume e se tornaram mais individualistas, deixando portanto de poder ser consideradas como necessárias em princípio, podia evidentemente surgir, *por contraste,* uma certa variedade de modos de comportamento, igualmente autónomos, que se dirigissem conscientemente contra a brutalidade. Ao falar-se de «vida de beleza» e de «vida estética» no Renascimento, isso não quer dizer uma vida que devesse ser vivida de acordo com as leis da arte; mas, em vez disso — como disse já relativamente ao potencial único das artes gráficas —, que a beleza e a harmonia descritas na arte, o sistema de valores nela incorporado tinha de ser novamente aplicado à realidade como *sistema de valores.* A hierarquia de valores que surgira no mundo da beleza (e que passara evidentemente para este vinda do mundo social

da ética) tinha de ser passada à prática na vida quotidiana. Assim, *a procura de uma «vida de beleza» e da «vivência de uma vida de beleza»* — que discutirei mais pormenorizadamente a propósito de Ficino — *representaram uma confrontação entre os valores dos mundos mitológicos ateniense e cristão, sob uma forma secularizada, e realidade da época do Renascimento, assim como um desejo de entender esses ideais* vis-à-vis *a moralidade média de então.*

É certo que se encontram muitos aspectos puramente externos da «vivência de uma vida de beleza». Por exemplo, a elegância e o encanto, que se transformaram em valores básicos de comportamento. Mas muito mais importantes do que estes era o *tacto,* que adquiriu um papel particularmente proeminente no sistema de valores de Castiglione. O tacto, ou seja, uma sensibilidade especial face ao indivíduo humano e ao aqui e agora concreto, é muito diferente da prudência do «justo meio». A *prudentia* torna alguém capaz de avaliar correctamente a situação dada e de assim executar a coisa *certa.* A sua necessidade surge, portanto, nas decisões éticas. O tacto é simultaneamente mais e menos do que a *prudentia.* É menos, na medida em que por si próprio não pode avaliar o que está «certo» ou é «bom» — para tal é necessária a prudência. É mais, porque não surge apenas no que toca às escolhas éticas, permeando pelo contrário *toda a vida;* assim, a sua prática constitui uma obrigação diária, e deve exercer-se mesmo quando não estão em causa decisões com um conteúdo moral. Como está orientado para a individualidade de «outro» ser ou «dos outros», as suas exigências pressupõem a individualidade e a autonomia destes outros seres, e transformam em norma a «acomodação» a elas (coloquei a palavra entre aspas porque não se trata aqui de uma acomodação absoluta). O tacto é portanto, enquanto parte do comportamento correcto, uma categoria verdadeiramente decisiva; requer que se tenham em consideração outras individualidades desenvolvidas no decorrer da vida quotidiana e da existência social recíproca.

A vida quotidiana era pelo menos tão importante como *tema* do pensamento renascentista como os problemas da ontologia, da epistemologia, da arte ou da ética; mais rigorosamente, verificava-se uma interacção constante e frutuosa entre estes assuntos «técnicos» e o estudo e a análise da vida quotidiana. Os primeiros eram, na sua maioria, uma consequência do exame da segunda. Em *Die Eigenart des Aesthetischen,* Georg Lukács mostrou que na vida quotidiana se encontravam ainda presentes de forma indiferenciada diversos tipos de reflexão — principalmente a artística e a científica. Esta falta de diferenciação tornou possível apelar para o pensamento de todos os dias quando se falava de *qualquer* forma de reflexão, e retirar conclusões de longo alcance a partir do seu estudo. (Já observámos anteriormente que isto é verdade mesmo no que se refere à ciência natural e à filosofia, que na época eram ainda antropomórficas.) Petrarca e Montaigne — particularmente este último — realizaram descobertas no campo ético que se mantiveram válidas durante séculos; no entanto, nunca partiram para tal de categorias éticas, mas sim da experiência quotidiana, generalizando-a. O estilo *aforístico* constituía uma expressão deste movimento de pensamento. É particularmente característico que um retorno à observação da vida quotidiana conduzisse sempre à revivescência do estilo aforístico, como em La Rochefoucauld, Diderot e Feuerbach. A «imitação» era assim levada a constituir a categoria fundamental da arte; mas, uma vez mais, não se restringia à arte, transformando-se em vez disso num fenómeno que se aplicava a *tudo* da vida, cujas propriedades especiais, tal como surgiam na arte, tinham de ser estudadas (compare-se Maquiavel e Leonardo). Simultaneamente, Leonardo construiu a sua análise da ciência e da técnica sobre a observação da prática quotidiana e do trabalho de todos os dias — de novo, sob a forma de aforismos. Novas *ciências* surgiram a partir da experiência quo-

tidiana: a economia com Alberti, a ciência da política e da guerra com Maquiavel, a ciência legal e política com Grócio, etc.

Foi Pomponazzi quem primeiro examinou teoricamente as maneiras como a vida quotidiana, por um lado, e o conhecimento científico e as capacidades técnicas especializadas, por outro, estavam a separar-se e a interactuar umas sobre as outras de um novo modo. É difícil escolher entre valorar melhor o seu génio ou culpar uma certa estreiteza das épocas ulteriores ao considerarem este problema; mas não há dúvida de que considerou a questão de uma maneira muito mais profunda do que acontecera desde há longo tempo, e com maior profundidade do que muitos o fizeram até hoje.

É evidente que parte directamente de Aristóteles, distinguindo as diversas faculdades da mente e as várias formas de pensar. Aristóteles distinguia a *phronésis*, ou prudência ética, a *epistémé*, ou inteligência científica; e a *sophia*, ou sabedoria contemplativa. Chegara já à conclusão de que enquanto todos necessitavam de prudência a fim de realizarem escolhas correctas e apropriadas, e a *epistémé* podia ser adquirida por qualquer pessoa, eram ainda poucos os que atingiam o estádio da sabedoria. Mas para ele isto decorria simplesmente das *capacidades* das pessoas, e não tinha qualquer *relação com a estrutura concreta da sociedade dada*. As duas formas de conhecimento, a *sophia* e a *epistémé*, eram igualmente teóricas; apenas diferiam os respectivos objectos. Só a *phronésis* constituía uma «razão prática»; era básica tanto para a *techné* como para a *energeia*, as duas formas em que se manifestava. Aristóteles não fazia aqui qualquer distinção entre a prática técnica e a prática ética.

Pomponazzi assume isto como ponto de partida, mas de tal modo que modifica o conteúdo, as fontes e o significado de toda a classificação. Os seus três «intelectos», para começar, são o *teórico*, o *prático* ou *operativo* e o *produtivo*. Todo o conhecimento científico pertence ao intelecto teórico; assim, é o *tipo de pensamento que se torna decisivo, e não o objecto do pensamento*. A «sabedoria» entra na mesma categoria que a actividade científica. Simultaneamente, a *phronésis* é dividida em duas. A inteligência «prática» ou «operativa» mantém-se a «faculdade prática» da ética. Mas a *techné*, uma facilidade especial para a actividade produtiva, constitui um tipo separado de inteligência, o «intelecto produtivo».

Porquê esta nova distinção? A sua razão de ser consiste em Pomponazzi não considerar as distinções entre as capacidades do intelecto como algo *dado de uma vez por todas. A diferenciação entre as faculdades do intelecto é, para ele, uma consequência da divisão do trabalho*. Partindo desta concepção criou, num ponto decisivo, um conceito dinâmico do homem; analisou o homem em termos da sua interacção com as suas relações sociais e *produtivas* concretas. Não acentuei acidentalmente a palavra «produtivas». Com efeito, para Aristóteles, o facto de o homem ser um «animal social» era simplesmente um facto dado; mas agora procurava-se uma resposta para a pergunta: *por que razão* é o homem um animal social?

> Toda a raça humana é um corpo único composto por diferentes membros, com funções igualmente diferentes, ordenados porém para vantagem de toda a raça humana. Cada um dá ao outro • recebe daquele a quem dá, *tendo portanto ambos funções recíprocas*. Nem todos podem ter uma perfeição igual; a alguns são dadas funções mais perfeitas, a outros menos perfeitas. Se esta desigualdade fosse destruída, ou a raça humana desapareceria ou persistiria com grande dificuldade...(1).

---

(1) Pomponazzi, «On the immortality of the soul», em Cassirer, Kristellen e Randall (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, 1948, pág. 346 (itálicos meus — A.H.).

Seria difícil concluir a partir desta única citação, como é evidente, se isto constitui um simples retomar de Menenius Agrippa, uma aplicação do raciocínio hierárquico, do tipo «cada um no seu lugar», de Aquino, ou um prenúncio do Leviatão de Hobbes e Mandeville. Do que se segue, no entanto, torna-se claro que não é nada disto. O que o afasta do raciocínio de Menenius Agrippa e do argumento tomista tradicional é o facto de para Pomponazzi o princípio de «cada um no seu lugar» nunca estar relacionado com a função desempenhada na *hierarquia social*, mas sim (como veremos) com a ligação entre cada um e um certo tipo de trabalho, independente — pelo menos relativamente — do lugar que de facto ocupa na hierarquia social. Nestas condições, o carácter feudal da cooperação social atinge de facto o seu fim, ficando aberto o caminho para a produção de mercadorias e para o sistema social burguês. Simultaneamente, no entanto — e é importante referi-lo aqui — encontramo-nos ainda bastante longe da concepção de Hobbes e Mandeville. Com estes escritores tornou-se explícita a maneira como a divisão burguesa do trabalho mutila as massas de homens, como cria a pobreza, a ignorância e a miséria para a grande multidão de indivíduos, de tal modo que o todo, o estado e a sociedade, possa florescer apesar de tudo, e por isso mesmo. Pomponazzi, porém, ainda mantém a ilusão — uma ilusão legítima na cidade-estado renascentista, neste caso em Veneza — de que a divisão do trabalho, que assegura o bem-estar e o desenvolvimento do todo, torna simultaneamente possível a felicidade de *cada pessoa individual*. Pomponazzi é inimigo de qualquer concepção aristocrática da felicidade — como a noção do «sábio» — que negue a possibilidade ou a necessidade de felicidade para aqueles que se encontram em *todos* os ramos da divisão do trabalho (1).

> Esse conhecimento exige um homem de capacidades muito superiores e, além disso, totalmente retirado dos assuntos do mundo, com boa constituição, ou seja, saudável, e não tendo falta do que lhe é necessário. Mas esses homens podem ser muito raros; mesmo durante séculos dificilmente se encontra um. É isto que a nossa experiência diária nos ensina e que a história declara. Mas isto é contrário à natureza da felicidade, pois esta é um bem apropriado a qualquer homem que não seja incapaz, dado que todos os homens a desejam.

Como veremos, Pomponazzi abandona a esperança de que todos os homens individuais possam desenvolver uma personalidade multifacetada, mas não renuncia ainda à possibilidade de todos eles poderem atingir a *auto-realização*. E também nisto exprime o carácter do Renascimento como época de *transição*.

Pomponazzi procura a *possibilidade objectiva* de felicidade e de auto-realização na dialéctica entre a totalidade da vida quotidiana e as capacidades especializadas inerentes à divisão do trabalho (2):

> Todos os homens que procuram atingir este tipo de objectivo comum devem ter uma participação dos três intelectos: o teórico, o prático ou operativo, e o produtivo. *Pois todos os homens sãos e com uma idade adequada acabam por possuir um pouco destes três intelectos... Pois todos possuem algo de especulação e talvez de cada ciência teórica.* Com efeito, conhecem pelo menos os princípios, como se diz na Metafísica, que são como as portas da casa, que ninguém desconhece. Pois existirá alguém que não conheça princípios fundamentais como «de tudo se diz que é

---

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, págs. 353-4 (itálicos meus — A.H.).

> ou não é», «não acontece que a mesma coisa no mesmo momento seja e não seja»? Quem poderá ser tão ignorante de Deus? De ser, de uno, de verdade, de bem?... Isso também é evidente acerca da filosofia natural, pois estas coisas estão sujeitas aos sentidos, que são os primeiros a chegar ao intelecto. Em matemática também é fácil ter algum conhecimento, pois a vida humana não poderia ser prosseguida sem números e algarismos; e todos os homens conhecem as horas, os dias, os meses, os anos e muitas outras coisas de que trata a astronomia. E também conhecem, a menos que sejam cegos, algo sobre a vista, que é tratada pela óptica; e a menos que sejam surdos, sobre as harmonias, que pertencem à música. E que poderei dizer ainda da retórica e da dialéctica...?

Assim, todas as ciências sem excepção se infiltram na vida quotidiana e, mais ainda, na vida quotidiana de *todos,* o que implica duas coisas: por um lado, não existe uma clara linha de demarcação entre a ciência e a vida quotidiana e, por outro, não existe uma linha de demarcação nítida entre o pensamento ou a capacidade para pensar dos vários tipos de homens.

E o mesmo é verdade quanto ao intelecto prático e produtivo: «Agora em relação ao intelecto operativo, que trata da moral, dos assuntos públicos e privados, é evidente, dado que a todos é dado conhecer o bem e o mal, que faz parte do estado e da família»(1). E ainda: «E no que se refere ao intelecto produtivo, é fácil, *dado que nenhum homem se pode manter vivo sem ele. Com efeito, sem as coisas mecânicas e necessárias à vida o homem não poderia sobreviver*»(2). Considero este último elemento extremamente importante. Não concordo com a opinião de que durante a Antiguidade eram desprezados todos os tipos de trabalho; não existem porém dúvidas de que a afirmação do *carácter universal da manipulação técnica* só se tornou possível na época do desenvolvimento contínuo dos meios de produção. Não se trata simplesmente de descobrir o trabalho humano como elemento que mantém a sociedade; isto já fora afirmado, com a observação de que ou todos realizam o seu trabalho ou a sociedade sucumbirá. A diferença reside em que Pomponazzi procura caracterizar *o homem em geral como o ser que realiza trabalho,* não limitando este àquelas classes e estratos que de facto realizam trabalho. E atribui a esta faculdade universal, que pode ser encontrada em todos, não só o poder de criar e produzir como ainda o poder da manipulação tecnológica, ou seja, o *uso de objectos* criados pelo homem. O homem é assim, necessariamente, tanto um ser produtor como um ser ético e cognitivo.

E aqui voltamos à divisão do trabalho. Que papel desempenha esta no exercício das faculdades produtivas, cognitivas ou teóricas e operativas?

O intelecto teórico não se encontra em todos em igual medida. Caracteriza a vida quotidiana de todos, é certo, mas só surge numa forma desenvolvida e completa nas vidas daqueles que tomaram a ciência como sua *ocupação:* «Assim, apesar de todos os homens possuírem um pouco dele, são poucos os que o têm e podem tê-lo de uma forma exacta e perfeita»(3). No caso do intelecto produtivo a situação é semelhante, mas as proporções diferentes — pois muita gente se ocupa com o trabalho. «Mas o intelecto produtivo, que é inferior e essencialmente mecânico, é comum a todos os homens... E isso é verdadeiramente necessário, na medida em que a maior parte dos homens se têm ocupado com ele»(4). Porém, tam-

---

(1) *Ibid.*, pág. 354.
(2) *Ibid.*, (itálicos meus — A.H.).
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, pág. 355.

bém não pertence a todos numa proporção igual. Aqueles que não estão ocupados na produção de mercadorias possuem-no em menor medida. Mais ainda, Pomponazzi distingue também *diferentes tipos de trabalho;* quem é mestre num ofício não pode simultaneamente sê-lo noutro. «Um artífice não deve despender o seu tempo em diferentes ofícios», escreve (1).

Mas a situação já é diferente no caso do intelecto ético (2):

> Todavia o intelecto prático ou operativo está de facto verdadeiramente adaptado ao homem. E *todos os homens* não incapacitados *o podem praticar com perfeição.* Em conformidade com ele, o homem pode ser considerado inqualificado e absolutamente bom ou mau, mas de acordo com os intelectos teórico e produtivo só o pode ser relativamente e dentro de certos limites.

Assim, a moralidade constitui um fenómeno social universal, sem referência a qualquer divisão do trabalho. A noção de Goethe de que todos podem ser igualmente «completos» surge aqui pela primeira vez, exprimida e apoiada em termos teóricos.

Parece já não poder subsistir qualquer dúvida de que a teoria de Pomponazzi da divisão do trabalho não equivale a uma retomada das teorias de hierarquia de Menenius Agrippa ou dos tomistas. Com efeito, na sua concepção nenhum estrato social ou «camada social» medieval apresenta uma «virtude» própria e separada; os mesmos valores e critérios morais aplicam-se a todos os seres humanos, e aplicam-se-lhes enquanto indivíduos, e não enquanto membros de uma qualquer camada social. Assim, toda a linha de pensamento de Pomponazzi se baseia na *igualdade* dos homens — na igualdade burguesa entre os homens, na sua igualdade enquanto indivíduos subordinados à divisão do trabalho e envolvidos na troca de mercadorias.

Devo aqui recordar as opiniões de Pomponazzi sobre a universalidade e a *felicidade* individual, pois estas desempenham uma parte não negligenciável no seu pensamento.

A partir das condições sociais da sua época Pomponazzi tirou a conclusão de que *a universalidade, enquanto tal, é característica apenas de toda a espécie humana;* os indivíduos só podem ser universais eticamente. Para Pomponazzi a universalidade é sempre uma categoria *teleológica;* fala da finalidade *do indivíduo* em relação à finalidade *da espécie humana.* O indivíduo participa no objectivo da humanidade, mas apenas se, na sua unilateralidade relativa, actuar com êxito: «Nem todos os homens possuem o objectivo final que convém à parte, excepto enquanto parte da raça humana. Basta que possuam o objectivo comum.»(3)

Mas a felicidade do indivíduo pode, como vimos, ser total. Com efeito, a felicidade — e aqui Pomponazzi segue o raciocínio tradicional — é o resultado de uma vida de comportamento virtuoso. Mas o que é que é essencial a uma vida de felicidade e de comportamento virtuoso? O aspecto essencial consiste em o homem dever compreender que constitui apenas uma *parte* do desenvolvimento da humanidade como um todo; deveria reconhecer o *seu próprio lugar* e as funções adequadas à sua natureza, e deveria preenchê-las da melhor maneira permitida pelas suas capacidades, sabendo que está assim a participar no objectivo da humanidade. Deste modo voltamos à *ideia estóica da condução da vida.* O estoicismo surge aqui de um novo ângulo — o da divisão do trabalho. Realizar honestamente o

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, pág. 256 (itálicos meus — A.H.).
(3) *Ibid.*, pág. 356.

trabalho próprio de cada um, ver o «todo» na «parte»: é este o estoicismo particular da sociedade de produção de mercadorias.

Mas deve sublinhar-se uma vez mais que isto não é uma apologia, nem sequer por comparação com a concepção ulterior de Hobbes. Com efeito, Pomponazzi parte de um *status quo* social e humano no qual a divisão do trabalho existia, evidentemente, mas onde o carácter multifacetado dos homens individuais se encontrava ainda assegurado no seio da divisão do trabalho existente. De acordo com Pomponazzi, a «participação» nos intelectos teórico e produtivo caracteriza — repetindo — *a vida quotidiana de todos;* e aquilo que escreve não constituía *apenas uma análise estrutural da interacção entre o pensamento e a ciência quotidianos, mas uma descrição do* status quo *da sua época.* Esta, por sua vez, era uma época na qual (como vimos) a unidade de ciência, *praxis,* produção e ética era muito mais eficaz do que nos séculos ulteriores. E agora posso dar uma resposta à pergunta feita no início desta exposição: seria o génio de Pomponazzi excepcional, ou terá sido a estreiteza com que os pensadores posteriores colocaram as suas questões que provocou o desaparecimento ou a obliteração das suas opiniões nos séculos seguintes? Não pretendo de modo algum minimizar a grandeza de Pomponazzi ao responder que não foi nem uma coisa nem outra, mas sim o facto de os dois tipos de carácter multifacetado, o do mundo antigo e o do novo, se terem encontrado temporariamente durante o Renascimento, separando-se em seguida. Mais tarde era muito mais difícil encontrar o pensamento científico, as capacidades práticas genéricas e a perfeição moral na existência burguesa quotidiana da pessoa normal, aquela que veio a ser designada por «homem comum»; era mais difícil descobrir o elo criativo que ligava o pensamento quotidiano indiferenciado às formas de reflexão diferenciadas (se bem que este elo tenha existido sempre), e era mais difícil descrever ou colocar numa forma programática a universalidade do homem e da humanidade. Com poucas excepções — e estas correspondiam aos representantes tardios do Renascimento ou aos precursores do socialismo — tal coisa nunca aconteceu antes de Marx.

A tendência democrática da ciência e da filosofia renascentistas, e a sua interacção com a vida quotidiana, não a impediram de criticar esta última. Aqui devemos referir acima de todos Montaigne , um dos mais profundos analistas da vida quotidiana: «Ele examinará a capacidade de cada homem: o vaqueiro, o pedreiro, o transeunte; tem de aplicar tudo, e pedir emprestado a *cada* homem consoante o que possui, pois tudo é útil numa casa...»[1]. E, no entanto, em muitos pontos apercebeu-se dos grandes obstáculos que se encontravam no caminho do pensamento quotidiano — particularmente quando era evidente a maneira como a prática quotidiana e os princípios das pessoas entravam em conflito com os ideais estóicos eruditos. Aqui poderemos mencionar um exemplo: Montaigne descobriu a maneira como o pensamento quotidiano *se encontra ligado ao particular* .

> Estamos todos confusos e concentrados em nós próprios, e a nossa visão é reduzida ao comprimento do nosso próprio nariz... Quando as videiras gelam na minha aldeia, o meu padre conclui que a fúria de Deus caiu sobre a raça humana, e pensa que os canibais estão indispostos[2].

A referência ao padre indica que Montaigne verificou ser precisamente a religião que assenta nesta curteza de vistas, construindo uma visão do mundo com a ligação do homem ao particular, com a sua exigência de que *os seus próprios inte-*

---

(1) Michel de Montaigne, *Complete Essays,* trad. Donald Frame, Stanford University Press, 1948, págs. 114-5 (Livro I, capítulo 26) (itálicos meus — A.H.).

(2) *Ibid.,* pág. 116 (Livro I, capítulo 26).

resses e as desgraças (ou as bênçãos) que *o* afligem imediatamente sejam generalizados de uma maneira abstracta.

Foi no entanto Bacon quem foi mais longe na crítica da vida quotidiana; deste ponto de vista (e principalmente deste ponto de vista) constitui um precursor dos filósofos do século XVII. Gostaria de sublinhar o facto de também ele ter partido *conscientemente* da experiência quotidiana, comparando polemicamente os resultados que dela decorriam com o dogmatismo e a especulação sem vida da escolástica. Mas, para Bacon, o pensamento científico não constituía apenas uma extensão sistematizada e abstracta do pensamento quotidiano, como acontecia com os pensadores típicos do Renascimento; simultaneamente era algo que em certos aspectos contradizia e negava o pensamento quotidiano. Nessa medida, Bacon não se limitou a descobrir «erros» na estrutura da experiência quotidiana, erros esses que a ciência, enquanto experiência abstracta e generalizada, simplesmente «corrige»; em vez disso, tratava-se de «erros» *típicos* e *necessários*, que devido a esse facto já não podiam ser denominados erros, constituindo antes formas de pensamento que pertencem *necessariamente* à *estrutura normal* do pensamento quotidiano. Bacon chegou à conclusão de que (1) a ciência e o pensamento quotidiano interactuam necessariamente e podem ser relacionados um com o outro, mas que (2), simultaneamente, o pensamento quotidiano tem a sua própria estrutura, distinta da da ciência, e que, portanto, as «verdades» quotidianas não têm qualquer valor de demonstração científica ou valor de verdade; e que (3), para a *praxis* normal humana, ambos os tipos de pensamento são igualmente necessários.

«Pois os homens hábeis podem executar, e talvez compreender, aspectos particulares um a um; mas as deliberações gerais, e a delineação e condução dos assuntos, devem vir daqueles que são sábios... Eles aperfeiçoam a natureza, e são aperfeiçoados pela experiência», escreve Bacon (1). Sublinhei deliberadamente esta passagem, pois nela Bacon não fala da ciência natural mas da direcção dos assuntos de governo e dos negócios. Esta passagem demonstra que os três aspectos da visão de Bacon que analisámos não se referem apenas à relação entre a experiência, a teoria e a prática ao tratar o mundo natural mas relacionam *todos* os tipos de experiência, teoria e prática.

O resumo mais conciso do raciocínio de Bacon pode ser encontrado no seu *Novum Organum*. Sob o título «ídolos da tribo», analisa as características típicas da estrutura do pensamento quotidiano:

(1) «A compreensão humana é como um espelho falso que, ao receber os raios irregularmente, distorce e descolora a natureza das coisas misturando com ela a sua própria natureza.»(2) O pensamento quotidiano, nestas condições, é geralmente e necessariamente *antropomórfico*. E isto transforma-se num problema especial no estudo de objectos cuja existência e funcionamento são completamente independentes da compreensão humana.

(2) «A compreensão humana tende pela sua própria natureza a supor a existência de uma maior ordem e regularidade no mundo do que a que de facto encontra.»(3) O pensamento de todos os dias é marcado pelo hipostasiar das regularidades, como a harmonia ou as relações causais, com o auxílio das quais a *praxis* pode ser organizada de maneira mais simples e fácil. É este o *pragmatismo* do pensamento quotidiano. Na medida em que uma tal «ordem» ou «universalidade» empresta *certeza* à grande maioria das situações reais da prática diária não

---

(1) Francis Bacon, *Essays*, Londres, Macmillan, 1900, págs. 123-4.

(2) Francis Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, org. James Spedding. Robert L. Ellis, e Douglas D. Heath, Londres, Longmans, 1875-9, IV, pág. 54.

(3) *Ibid.*, pág. 55.

interessa ao pensamento quotidiano se em certos casos — excepcionais — esta falsa universalidade pode frustrar a prática. (A ciência, nessas situações, põe em questão toda a teoria, o próprio sistema; mesmo que se tratem apenas de casos excepcionais que não concordem com a teoria, esta como um todo torna-se problemática.)

(3) «É um erro peculiar perpétuo do intelecto humano deixar-se mover e excitar mais por afirmativas do que por negativas.»(1) No pensamento quotidiano isto dá origem a um sistema de *preconceitos*. Uma vez mais, tal como no caso anterior, a raiz deste fenómeno encontra-se na orientação do pensamento quotidiano *em direcção à prática*. As concepções prévias e os preconceitos tornam-nos mais fácil orientarmo-nos, decidirmos e actuarmos, tal como o faz uma «ordem» e uma «universalidade» hipostasiadas. Mas enquanto estas últimas se referem sempre ao todo e possuem portanto o carácter de uma *Weltanschauung*, as concepções prévias, decorrendo como decorrem de generalizações apressadas, referem-se a *fenómenos isolados ou grupos de fenómenos* e, portanto, o respectivo efeito é limitado. É evidente que existe sempre uma ligação mais ou menos próxima entre o sistema de concepções prévias e a visão do mundo hipostasiada. Naturalmente, nem todos os conceitos prévios são preconceitos (2). Mas a necessidade de concepções prévias na prática de todos os dias é uma razão a favor da existência e da utilização de preconceitos.

A segunda parte da tese de Bacon trata do reverso deste mesmo fenómeno. Na vida quotidiana, o cepticismo desempenha, objectivamente, um papel muito inferior àquele que tem no pensamento científico e crítico. (O tipo de negação que não tem um carácter céptico é sempre, simultaneamente, uma asserção.) *Uma visão do mundo céptica* entra sempre em choque com a prática quotidiana; é do conhecimento geral que mesmo aqueles que são cépticos na sua visão científica do mundo são obrigados a abandonar relativamente essa atitude na actividade de todos os dias. Em princípio, *o cepticismo em relação a fenómenos concretos isolados ou a grupos de fenómenos* pode actuar também como um estímulo na prática diária. Na realidade, no entanto, este tipo de comportamento é excepcional, resultando de um conjunto de outros factores. Pode observar-se que durante os séculos clássicos do Renascimento este tipo de atitude era muito mais comum, precisamente devido à popularidade e à difusão do comportamento estóico.

(4) «A compreensão humana é movida principalmente por aquelas coisas que entram na mente súbita e simultaneamente...(3) O que Bacon descobre aqui é a *economia* do pensamento quotidiano. Em todas as situações concretas, o raciocínio comum pára assim que encontra a primeira explicação ou princípio que parece *evidente*, contanto que com o seu auxílio se possa actuar relativamente sem erros. Até a simples *probabilidade* — muito inferior à certeza científica — tem o poder da verdade evidente. (Se esperássemos pela certeza absoluta, em muitos casos não conseguiríamos actuar.)

(5) A compreensão humana procura sempre as leis mais genéricas (4):

> E é assim que ao lutar por alcançar o que está mais distante volta àquilo que está mais à mão; ou seja, às causas finais, que estão claramente mais relacionadas com a natureza do homem do que com a natureza do universo; e partindo desta fonte acaba por profanar estranhamente a filosofia.

---

(1) *Ibid.*, pág. 56.

(2) Tratei este problema em «Az elóitélet problémája» («O problema do preconceito»), em *Társadalmi szerep és elóitélet (Papel Social e Preconceito)*, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1966.

(3) Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV, pág. 56.

(4) *Ibid.*, pág. 57.

Bacon reconhece aqui o elo objectivo que liga a *generalização excessiva e o antropocentrismo*. No processo de generalização, o pensamento quotidiano abstrai de factores mediadores; com o auxílio de uma indução não científica, de analogias e de semelhanças inerentes, procede a generalizações excessivas a partir da observação de um pequeno número de fenómenos (quer tal observação seja imediata ou mediada). Bacon já analisou os outros aspectos deste tipo de generalização excessiva. Recordemos que estes eram o antropomorfismo, o assumir de uma ordem e de uma universalidade, a primazia da afirmação sobre a negação (anticepticismo) e a economia de pensamento. Consequentemente, também a generalização excessiva é antropomórfica, pressupõe a ordem e a universalidade, tem um carácter afirmativo (combinado com a fé) e é económica e portanto mais confortável. Tudo isto somado, porém, apenas dá uma imagem *teleológica* do mundo. Podemos referir o facto de na vida quotidiana a categoria da teleologia surgir de dois modos. No primeiro, o homem procura *os seus próprios objectivos* num mundo que lhe é dado já relativamente feito. No segundo, procura uma resposta para a pergunta: *quais os objectivos que o mundo tem em comum com o homem?* Aqueles que seguem a primeira via desejam conferir um significado às suas próprias vidas e às vidas dos outros; aqueles que aceitam a segunda procuram o «significado» da «vida». O primeiro tipo de comportamento é estóico-epicurista, o segundo é dominado por necessidades religiosas. O primeiro — como já disse — não hipostasia qualquer tipo de teleologia actuante como parte de uma visão do mundo geral mas, pelo contrário, toma conscientemente em conta as forças naturais e sociais objectivas que actuam no exterior de cada um de nós. A última atitude torna teleológico todo o cosmo, a fim de estabelecer uma relação directa entre o desenvolvimento do mundo e o próprio indivíduo. Afirmei tudo isto para sublinhar que o tipo de teleologia que travava o desenvolvimento da ciência era *um* aspecto da teleologia que surge na vida quotidiana, mas não era a teleologia da vida quotidiana em geral. Bacon não distingue entre ambas (tal como não distingue entre as concepções prévias e os preconceitos), pois procura aqui as características da vida quotidiana que a ciência deve opor à crítica. E, ao fazê-lo, não faz qualquer distinção entre essas formas de comportamento e estruturas de pensamento que são *coerente e necessariamente inevitáveis* na vida quotidiana se quisermos ter qualquer tipo de actuação, e aquelas que não são *necessariamente características da estrutura* da vida quotidiana (como seja a ausência de cepticismo relativamente aos fenómenos individuais), mesmo que geralmente possam ser encontradas na vida quotidiana real e no *pensamento quotidiano dado empiricamente*.

(6) «A compreensão humana não está isenta de preconceitos e interesses, antes sendo afectada pelos sentimentos; daí decorrem as ciências que podem ser designadas por 'ciências à medida de cada um'. Pois é mais fácil a um homem acreditar naquilo que gostaria que fosse verdade.» (1) Tendo examinado a estrutura do conhecimento quotidiano, Bacon lança-se agora na procura da sua base *psicológica*, e aproxima-se teoricamente do fenómeno que Montaigne já descreveu, metaforicamente, como fenómeno da *particularidade*.

Os sentimentos não são meramente mobilizados ao serviço da particularidade, como é óbvio. Podem igualmente constituir um meio de nos elevarmos acima da simples particularidade, como acontece com a própria compreensão. Mas é nesse aspecto que Bacon agora os examina; por agora não considera as maneiras como os sentimentos (ou as paixões) podem estimular a visão da mente, mas as maneiras como a podem obscurecer.

---

(1) *Ibid.*

Sabemos a partir de outras passagens que Bacon estava consciente da maneira como as paixões podiam actuar no sentido de estimular o intelecto. Mas não sabemos como definiu para si próprio (se é que o fez) quais o conteúdo e as funções dos sentimentos que os transformam em partidários da particularidade, pois não existe qualquer indicação a esse respeito nas formulações concisas e aforísticas do *Novum Organum*. «É mais fácil a um homem acreditar naquilo que gostaria que fosse verdade» pode referir-se tanto a falsas consequências como à particularidade. Na melhor das hipóteses, poderemos optar pela particularidade através de um processo de eliminação: Bacon em parte nenhuma tocou no problema da falsa consciência, e a própria noção é estranha a todo o seu sistema de pensamento. Não se encontra em Bacon a análise das classes, das massas e dos movimentos e muito menos ainda o problema da consciência das classes e dos estratos sociais. Se aquilo que nós «gostaríamos que fosse verdade» é a maneira como as necessidades sociais surgem numa consciência individual, *pode-se* então ligá-lo ao fenómeno da falsa consciência, mas se são apenas os objectivos e os «desejos» individuais que dão cor à sua interpretação da realidade, estaremos então perante as formas em que a particularidade se manifesta. Aqui Bacon, como vimos, não procede a qualquer distinção científica; mas *aquilo em que está a pensar* é, sem dúvida, no fenómeno da particularidade. E na atmosfera da época, permeada pelo pensamento estóico e epicurista, isso é fácil de compreender; pois noutros *contextos* (não relacionados com o conhecimento ou o pensamento científico) era habitual teorizar sobre o efeito de distorção dos sentimentos e da vontade sobre a compreensão, e nestas tendências do pensamento era habitual analisar a maneira como a mente podia ser obscurecida por uma vontade que exprimisse interesses e aspirações puramente individuais e pelas paixões desenfreadas que a acompanham.

Ao prosseguir a análise deste «ídolo da tribo», é importante sublinhar uma vez mais o carácter da crítica de Bacon da consciência quotidiana enquanto transição da concepção renascentista propriamente dita para o ponto de vista do século XVII. O que Bacon *exigia* — a compreensão da função da ciência como maneira de «ampliar» a experiência e a *praxis*, rejeitando criticamente, ao mesmo tempo, tudo o que constituía uma peculiaridade estrutural do pensamento quotidiano enquanto tal e que travava o desenvolvimento de uma *representação científica sistemática e independente do mundo* — constituía já uma prática comum em Galileu e Descartes. Aquilo que pela sua parte *realizou* deste projecto global foi o culminar da ciência e da experiência renascentistas.

CAPÍTULO VI

O TEMPO E O ESPAÇO: ORIENTAÇÃO PARA O PASSADO OU ORIENTAÇÃO PARA O FUTURO

A alteração sofrida pelos conceitos de espaço e de tempo, a interpretação particular que o Renascimento deles deu, demonstram uma vez mais o pouco que o pensamento científico e o quotidiano estavam diferenciados nessa época. Nenhuma destas categorias foi alguma vez interpretada de tal modo que pudesse ultrapassar os limites do *imaginável*. Podemos dizer ainda, no entanto, que o conceito renascentista de espaço já fora *desantropologizado*, enquanto a sua concepção de tempo se manteve sempre relacionada com o homem.

Na sua *Lógica*, Hegel faz uma nítida distinção entre o espaço (*Raum*) e a posição *(Ort)* (1). Durante o Renascimento podiam encontrar-se *ambas* estas concepções de espaço. Mas a primeira — *Raum* — nunca surge relacionada com o tempo; o Renascimento só reconhecia uma correlação tempo-espaço entre o tempo e o lugar ou posição *(Ort)*. O espaço constituía a categoria básica da filosofia da natureza. Surgiu de duas maneiras: ou como extensão ou possibilidade de extensão, ou como movimento no espaço. Na filosofia da natureza renascentista, as opiniões dividiam-se quanto à possibilidade de o universo (que alguns consideravam finito, outros infinito) estar «preenchido», ou seja, consistir numa substância compacta e contínua, ou ser, como em Demócrito, composto por substâncias materiais e pelo vazio. Ambas as escolas falavam porém do movimento no espaço de coisas, objectos, substâncias, «formas» concretas, e consideravam-no independente tanto da sociedade como da consciência humanas. Este conceito unitário e homogéneo de espaço nada tinha de novo em si mesmo; sempre existira, em princípio, para Demócrito. Agora, porém, surgia uma concepção *panteísta* em polémica com a visão teológica do mundo (como em Telésio e Giordano Bruno). O panteísmo era, com efeito, a premissa da unidade e homogeneidade do universo. Com a declaração de que *natura est deus in rebus*, a Divindade deixava de constituir algo *fora* do espaço, tal como o espírito ou a alma deixava de ser independente do espaço. Deste ponto de vista, tornava-se necessário espiritualizar a substância; o mundo da «alma» e a sua função tornaram-se bastante diferentes daquilo que tinham sido para os platonistas florentinos. Para estes, o mundo do espírito constituía um derivado de ideias que existiam fora do mundo; para o primeiro, o mundo do espírito era coextensivo com a matéria, que existe em todo o lado. *Esta «alma» estava subordinada às leis universais da extensão espacial*. Com este passo a filosofia renascentista da natureza, apesar do seu carácter muitas vezes teológico e de frequente-

---

(1) Para uma análise pormenorizada desta distinção, ver o capítulo sobre Hegel na nova *Ontologia* de Georg Lukács.

mente se entregar à especulação escolástica, criou uma base teórica para o desenvolvimento da ciência moderna; deste ponto de vista, a especulação antropomórfica sobre a natureza removeu um obstáculo ao estudo desantropologizado da natureza. Foi este ponto de partida teórico que permitiu que Bruno partisse do universo de Copérnico para uma concepção bastante avançada da ciência contemporânea: a do infinito do universo e da existência de um número infinito de mundos. No seu raciocínio, o lugar transformou-se — pelo menos do ponto de vista da filosofia da natureza — numa forma de aparecimento do espaço ou espacialidade.

Como vimos e voltaremos a verificar, o conceito de espaço de homogeneidade da filosofia da natureza originou-se no âmbito de uma filosofia que era no seu conjunto antropomórfica. Nestas condições, não conseguiu libertar-se, também neste caso, do cordão umbilical do pensamento quotidiano. Simultaneamente, porém, não há dúvida de que esta nova concepção de espaço, que como é evidente está ligada a uma interpretação imanente do infinito, pouco penetrou na vida quotidiana do Renascimento, não só devido ao seu carácter científico abstracto, como ainda porque esta nova concepção só se desenvolveu propriamente no crepúsculo do Renascimento. E nessa época, como vimos, despertavam novas necessidades religiosas que este novo tipo de verdade não podia satisfazer. É evidente que, no seu *Galileu*, Brecht não deixava de ter razão ao descrever o carácter verdadeiramente *popular* (no sentido estrito) do sistema de Copérnico, ou ao referir ecos da controvérsia sobre este no carnaval de Florença. Mas é igualmente claro que isto constituía um fenómeno efémero, que de qualquer modo não teve um grande impacte.

A vida quotidiana era afectada muito mais profundamente pela alteração das *noções sobre o espaço terrestre*. Esta alteração constituía uma consequência directa das grandes *descobertas*. Antes de a ciência ter alterado a posição da terra (e, como consequência, a do homem) no universo, já evoluíra uma nova concepção do lugar do homem no seu próprio mundo terrestre. A mudança das ideias de «grande» e «pequeno» transformou-se num tema da experiência quotidiana: tornou-se um lugar-comum, o «mundo» até então conhecido ser apenas uma pequena parte da terra. Essa experiência — pelo menos durante o período clássico do Renascimento — tinha um efeito mobilizador; deu um impulso no sentido da descoberta de novos mundos. O vasto e desconhecido atraíam, em vez de repelir; a sua conquista era um desafio para a individualidade recém-desenvolvida, uma aventura.

A alteração nas noções sobre o espaço permeava igualmente o mundo da imaginação. Muito antes das grandes descobertas e da mudança sofrida pelas ideias sobre as distâncias terrestres, os homens tinham procurado definir as verdadeiras proporções entre mundo e homem, entre mundo exterior e interior. A procura das proporções reais entre mundo e homem encontrou igualmente expressão na pintura, na medida em que a *perspectiva* e a representação desta se transformaram num problema de importância central. À medida que o fundo se «abria» para o mundo, também a pintura começou a demonstrar que o homem já não estava em contacto com um mundo transcendente, mas sim com um mundo muito humano, talhado à medida do homem. E, simultaneamente, demonstrava também (particularmente nas teorias da perspectiva) que a apropriação desse mundo equivalia à apropriação pelo homem de um mundo autónomo, *natural*.

E quanto ao conceito de tempo?

A filosofia renascentista da natureza não conhecia propriamente qualquer conceito de tempo. É certo que reconhecia muitos fenómenos que pressupunham a «temporalidade», no sentido mais tarde dado a esta palavra. Entre estes encontravam-se o movimento, o desenvolvimento, a cognição, o processo finito e infinito, o efémero e a eternidade, etc. Mas, a partir de todos estes fenómenos naturais e sociais, não conseguira abstrair o conceito de «tempo». Nem isso é para admirar,

pois o «tempo» também fora desconhecido da Antiguidade. Do mesmo modo — virando-nos para o futuro — é do conhecimento de todos que mesmo na *Ética* de Espinosa se encontra ausente um conceito abstracto de tempo.

Pode objectar-se que o «tempo» já tinha um lugar no sistema aristotélico de categorias e que, portanto, os pensadores do Renascimento que estudaram Aristóteles deveriam estar familiarizados com ele. O problema é que *interpretar o «quando» de Aristóteles como «tempo» é incorrecto, sendo aliás um dos mais clamorosos erros da interpretação kantiana*. Afirmou-se muitas vezes que o sistema aristotélico de categorias é *heterogéneo*, pois contém simultaneamente categorias genuínas e outras que não o são. Mas nunca foi geralmente reconhecido — pelo menos que eu saiba — que as categorias aristotélicas de tempo e espaço não eram de facto categorias de tempo e espaço. O «onde» aristotélico corresponde exactamente ao *Ort* de Hegel (e não ao *Raum*), ou seja, à posição ou lugar concretos, enquanto o «tempo» de Aristóteles, ou o seu «quando», se refere ao *ponto* concreto *no tempo*. No que respeita ao espaço, essa incompreensão não produz grandes confusões, pois Aristóteles tem de facto uma concepção de «espaço», apesar de esta não figurar no seu sistema de categorias. Mas a dificuldade é tanto mais séria quando se refere ao «tempo». Uma falsa interpretação da categoria «quando» esconde o facto de Aristóteles não trabalhar com um conceito de tempo, tal como Platão ou Demócrito.

Se é certo que a filosofia renascentista da natureza dispensou a categoria do tempo, já não se pode dizer o mesmo acerca da filosofia social do Renascimento. *O tempo constituía um dos problemas mais importantes da filosofia social*. Mas sejamos claros: também aqui não se tratava do «tempo» enquanto tal, mas sim de conceitos bastante diferentes de tempo. Algumas destas noções tinham igualmente um significado para a natureza propriamente dita, mas também aqui só surgiam relacionadas com a sociedade e os assuntos humanos; outros *só* podem ser interpretados, objectivamente, em termos de sociedade e de *praxis* social do homem.

Já falámos anteriormente da noção de *irreversibilidade*, ao discutir o estoicismo. Implicava a irrevogabilidade das escolhas e das acções humanas, a base ontológica do comportamento estóico-epicurista. Acima e para além disto, existiam diversos outros conceitos de tempo comummente aceites — e heterogéneos —, como sejam o tempo enquanto *ponto no tempo*, tempo enquanto *continuidade de acontecimentos sociais* e a *consciência* dessa continuidade, e, finalmente, tempo enquanto *ritmo*.

A heterogeneidade destes conceitos de tempo não significa que não existissem elos objectivos entre eles, como se tornará claro quando chegarmos à sua análise concreta. São frequentes as ligações entre eles; chegam por vezes a ser inseparáveis. E a razão disto reside no facto de por detrás dos três conceitos de tempo *se encontrar o mesmo processo social e a mesma experiência social*. Os pensadores da época procuraram apreender e descrever este mesmo fenómeno social do ponto de vista de três aspectos diferentes do tempo.

O que é comum a estes três aspectos e à sua análise *concreta* é *o extraordinário, e até então desconhecido, dinamismo da história da época*. Por um lado, verificava-se uma aceleração do desenvolvimento, o drama da época da acumulação primitiva e a consciência do seu carácter dramático, *a mudança no ritmo* do processo social. Por outro lado surgia, com a dissolução do quadro limitado das ordens sociais feudais, a possibilidade de o indivíduo «subir» ou «descer», «aderir» ao dinamismo objectivo da sociedade; *devia «apreender-se» o «momento certo»*, de tal modo que o indivíduo pudesse movimentar-se juntamente com a corrente histórica. O «ritmo» e «o momento» tornaram-se essenciais e totalmente compreensíveis no interior do «processo».

Estes conceitos de tempo não ultrapassaram portanto as generalizações da experiência quotidiana. E é assim que muitas vezes parecem surgir como conceitos

quotidianos, e de modo nenhum *clare et distincte*. Se, portanto, separarmos na nossa análise estes três aspectos, decerto teremos consciência de que a distinção em causa é meramente relativa.

O TEMPO ENQUANTO PONTO NO TEMPO

O «ponto no tempo», como disse, aparecia já no sistema aristotélico de categorias. O mesmo é verdade acerca da sua aplicação à *praxis* social. Podemos recordar a importância do «momento certo» na determinação do justo meio ético. A escolha do momento certo, a determinação da medida adequada da virtude em função do momento dado — tudo isto são considerações que podem ser encontradas em abundância na *Ética a Nicómaco*. Também aqui Aristóteles constrói brilhantemente um esquema do comportamento ético válido em geral para qualquer época. O brilhantismo não é reduzido pelo facto de no decurso da história o conteúdo do problema do ponto no tempo ter sido muitas vezes modificado. O mundo de Aristóteles era estático; o quadro da comunidade dada e da sua ética colocava limites bem definidos ao dinamismo social. Assim, a questão do momento certo só podia surgir numa relação individual e ética. Do ponto de vista do rumo do desenvolvimento social não podia surgir o problema do momento correcto ou incorrecto. Todos os momentos eram iguais; não existia uma hierarquia. Mesmo no auge da consciência da crise da pólis ateniense, na época de Sócrates e Platão, a noção de possibilidades perdidas não surgiu uma única vez. Este tipo de problemática pressupõe um certo dinamismo, uma situação social, uma possibilidade de escolha que nunca mais voltará. A Antiguidade tinha consciência, como é óbvio, de que as escolhas não tinham um valor uniforme, de que existiam escolhas básicas na vida cujas consequências deveriam mais tarde ser suportadas — senão, a tragédia nunca poderia ter existido. Mas nunca houve um indício de que poderia ter sido possível actuar de modo diferente ou de que o «tempo» talvez pudesse ter sido apreendido de algum outro modo. É por isso que falamos delas como tragédias de «destino». Mesmo em Édipo, o herói mais «moderno» de Sófocles, não surge uma única vez a possibilidade de este ter podido viver ou actuar de maneira diferente no passado, enquanto nos heróis de Shakespeare isto constitui um motivo em recorrência constante, particularmente no momento da catarse (basta-nos pensar na cena da tempestade no *Rei Lear)*. Por essa razão, como é óbvio, o conteúdo de valor ético do «ponto no tempo» é diferente no Renascimento daquilo que era na Antiguidade. Para esta — e para Aristóteles, que neste aspecto resume a prática antiga — o momento era *um* dos modos de acção ética correcta: mas durante o Renascimento recebeu muito mais um papel de indício. Para o Renascimento, o reconhecimento do momento transforma-se numa das componentes principais do conhecimento. Bacon escreve:(1)

> E no que toca à autoria, é próprio de uma mente fraca garantir tanto aos diversos autores e no entanto negar ao tempo os seus direitos, que é o autor dos autores, se não de toda a autoria. *Pois é com razão que se chama à verdade filha do tempo, e não da autoria.*

É evidente que aqui o tempo de modo nenhum figura no sentido de *chronos*. Dizer que a verdade não é filha da autoria mas sim do tempo equivale a dizer que a tentativa de conhecer o «tempo» será a melhor maneira de atingir a verdade e

---

(1) **Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV, pág. 82 (itálicos meus — A.H.).**

alcançar uma *praxis* correcta, mais que o estudo dos velhos autores ou das tradições. Na Antiguidade, o conhecimento era um conhecimento da própria situação e o conhecimento do bem e do mal (Édipo, por exemplo, não sabia *quem* eram o seu pai e a sua mãe); a função cognitiva não podia ser explicada por referência ao tempo. Não se tratava de descobrir *a que se assemelhavam* os tempos, mas sim de saber que a acção devia ser *adaptada* ao aqui e agora do momento concreto. Durante o Renascimento, no entanto, *todo o conteúdo de valor da acção se tornou uma função do conhecimento dos tempos*. A razão e o objectivo da acção redundavam em nada se se actuava de maneira cega e em oposição às exigências concretas do momento histórico. Estas exigências, no entanto, estavam constantemente a alterar-se, tal como a própria época se encontrava em modificação constante. O conhecimento — e portanto também a acção ética — dependia da segurança do instinto de cada um em relação ao novo, ou seja de um sentido específico do tempo. É assim que Ricardo II de Shakespeare diz:(1)

> Quão amarga soa a doce música
> Quando o tempo é quebrado, perdida a proporção!
> E assim é também na música das vidas humanas.
> Aqui tenho eu a acuidade de ouvido
> Para sentir como se quebra o tempo na corda da desordem;
> *Mas, concordantes que eram meu estado e meu tempo,*
> *Não tive ouvido para ouvir quebrar-se o meu tempo real.*
> Gastei o tempo e agora me gasta o tempo a mim.

Podemos aqui observar o sentido das possibilidades perdidas («Gastei o tempo»), introduzido pela «quebra do tempo», ou seja, por uma sociedade em mutação e pelo aparecimento de desarmonias que não existiam antes, e que o herói *não reconheceu* («não tive ouvido para»). Eis pois as consequências: «agora me gasta o tempo a mim». Shakespeare descreve as causas políticas e morais da queda de Ricardo na sua totalidade, mas esta totalidade encontra-se organizada em torno do problema do tempo.

O dinamismo da sociedade, a importância central da escolha do «tempo» certo, não se impunham igualmente aos homens em todas as esferas da vida. Quanto mais responsável era a posição de alguém, quanto maior era o número de vidas e de impérios que dependiam das suas decisões, maior era o papel desempenhado pelo «tempo» no seu juízo e nas suas acções. A Antiguidade também não conhecera esta distinção, aliás como tinha acontecido com o cristianismo ou a Idade Média. Como é óbvio, todas estas épocas procederam a distinções de vasto alcance, do ponto de vista da grandeza e da responsabilidade morais, entre as decisões de homens de importância social diferente, mas a *estrutura* destas decisões morais e do seu conteúdo ético era essencialmente igual. Agora, esta estrutura tornou-se necessariamente mais heterogénea. Objectivamente, a estrutura da escolha tinha de ser diferente para «superiores» e «inferiores»; objectivamente, a escolha do momento certo devia desempenhar um papel mais importante para os primeiros. Isto constituía a base socioontológica da diferenciação das políticas e das morais ou, mais correctamente, da separação entre a moralidade política e a ética em geral. Quando Maquiavel apresenta as teses do seu *Príncipe*, quando Shakespeare descreve as diferenças estruturais entre as escolhas dos «superiores» e dos «inferiores», dão expressão a um dos problemas mais importantes e reais do desenvolvimento do homem dinâmico. O dinamismo da sociedade, e portanto a neces-

---

(1) *Richard II*, V, 5 (itálicos meus — A.H.).

sidade de uma moralidade política especial, figuravam entre as causas que davam origem a essa divisão do trabalho cuja consequência é o aparecimento do tipo «o político». As ilusões de Platão sobre a identidade das pessoas do sábio e do rei eram ainda, na sua época, ilusões aceitáveis. Mas no Renascimento perderam todo o sentido, ou aliás só mantiveram o seu significado naqueles casos — como nas utopias de então — em que o modelo ou ideal de sociedade era *estático* (More, Campanella e — relativamente à sociedade — Bacon). Refiro-me aqui, evidentemente, ao «sábio» (*sage*) no sentido antigo da palavra. Inghirami, por exemplo, identifica o antigo sábio com o filósofo, ao mesmo tempo que chama ao político «homem prudente» *(wise man)*. Para ele, ser prudente significa servir os homens e a si próprio; o culminar da sabedoria é a «glória e o êxito». A sapiência *(wisdom)* é uma «espécie de filosofia civil e popular que incita os homens a acções esplêndidas e gloriosas à vista das multidões e que os tornam grandes, poderosos, nobres e, em suma, os primeiros de entre todos os homens»(1). Deste ponto de vista, os maiores sábios foram Licurgo, Péricles, Rómulo e, particularmente, César. Nestas condições, a sabedoria fundamenta-se no *tempo;* o homem prudente conhece o seu tempo e transforma-se com ele; a sabedoria deve ser capaz de tirar vantagens de todas as mudanças. O filósofo estóico pode defender uma opinião ou um modo de comportamento — o homem prudente nunca. Este tipo de interpretação do conceito de sabedoria não pode obscurecer o facto de Inghirami realizar *exactamente* o mesmo tipo de separação que Maquiavel ou Shakespeare. O facto de o fazer reinterpretando um velho sistema de categorias em vez de introduzir um novo não indica tanto uma confusão de pensamento como uma intenção *polémica:* Inghirami assume uma hierarquia entre o «homem prudente» (ou o político) e o «filósofo», e nessa hierarquia o primeiro tem um lugar superior. Nem em Maquiavel nem em Shakespeare existe qualquer sinal de uma tal hierarquia, e com boas razões.

Para Inghirami a figura do «homem prudente» ou político encontra-se isenta de contradições morais. O mesmo acontece em relação ao filósofo, se bem que a um nível inferior da hierarquia. Maquiavel e Shakespeare, no entanto, revelam as contradições éticas — e mais que éticas —, a dialéctica desta nova divisão do trabalho. Considere-se *Hamlet:* também aqui encontramos uma situação de «tempo desarranjado». O jovem Hamlet encontra-se no cume da hierarquia dinamarquesa, depois do rei e da rainha viciosos; «nasceu» verdadeiramente para endireitar as coisas. Horácio rejeita a prisão da Dinamarca tal como Hamlet, mas não é tarefa *sua* endireitar os tempos — e portanto é-lhe muito mais fácil manter-se como figura irrepreensível, inequívoca: a Dinamarca nada espera dele, tal como o não espera a «verdade», «filha do tempo», e pode portanto viver e actuar calmamente *sub specie aeternitatis.* A responsabilidade de endireitar as coisas está colocada nas mãos de Hamlet. Daqui decorre, porém, uma interminável e insolúvel série de conflitos; de facto, o carácter de Hamlet — como Goethe sublinhou, ao analisá-lo *num* aspecto na sua obra *Wilhelm Meister* — não se coaduna, em muitos pontos, com a tarefa por ele recebida.

Antes do mais, também a vingança deve esperar pelo seu *tempo* próprio. Aqueles que pensam encontrar na indecisão de Hamlet a chave para a tragédia esquecem que a vingança requer uma ocasião, e que a primeira oportunidade objectiva de Hamlet só surge quando interrompe o rei nas suas preces. Kyd já

---

(1) Diálogo entre Inghirami e Sadoleto, citado em Eugene Rice. *The Renaissance Idea of Wisdom,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pág. 74.

aflorou este problema na sua *Tragédia Espanhola*. Nesta, Jerónimo, fingindo-se louco, raciocina do seguinte modo:(1)

> Os homens prudentes aproveitarão a sua oportunidade,
> Adequando bem e de maneira segura as coisas ao tempo.
> Mas nos casos extremos a vantagem não tem um tempo próprio;
> E portanto não há momentos adequados à vingança.

Este motivo também é importante em Hamlet. Mas, mais importante ainda, Hamlet reconhece quão contraditória é a tarefa que tem perante si, do ponto de vista da *sua própria moralidade*. Não tem medo de matar; nesse aspecto caracteriza-se pela «leviandade» típica dos seus contemporâneos. Sem pensar duas vezes apunhala Polonius até o matar e envia os seus antigos amigos para a eternidade. Mas a moralidade de Hamlet é uma moralidade renascentista, *humanista;* é a moralidade emergente de uma *ordem legal*, cujo princípio é *audiatur et altera pars*. É por isso que lhe é *necessária* a cena de teatro no interior da peça. Hamlet não deseja vingar-se, mas *fazer justiça*, ser realmente o «filho do tempo»; para tal, no entanto, deve primeiramente adquirir a certeza de que está de facto a fazer justiça. Justiça — mas não num sentido *político!* — pois «a Dinamarca é uma prisão» e num sentido político o assassínio do usurpador é justificado em todos os casos; mas sim justiça num sentido *legal*, que neste caso fornece também a *justificação moral* para o castigo: punir o crime. Hamlet comporta-se como um *juiz*, não como um político. Se já tivesse sido colocado no topo, com a lei nas suas próprias mãos, não teria enfrentado estes conflitos. Mas tal como se apresenta, o seu conflito é verdadeiramente impossível de resolver. A beleza da personalidade de Hamlet reside particularmente no facto de já o *saber* à partida; o seu grito sobre a vergonha de tal acto é uma indicação de que não se considera adequado para executar esta tarefa, não devido a uma indecisão mas à sua própria moralidade.

A interacção de tarefa, carácter e «tempo»: eis, uma vez mais, um novo problema decorrente do dinamismo do homem e da história. Mas poderá objectar-se: por que razão é novo? Não existiriam anteriormente figuras históricas — como aquelas que Inghirami cita — cuja grandeza residia no facto de estarem «sintonizadas» com as suas épocas e responderem satisfatoriamente às exigências dos tempos? Não afirmo, evidentemente, que o dinamismo do Renascimento tenha surgido a partir do nada, mas apenas que apresenta novas características qualitativas. Primeiramente, já antes do Renascimento, estar-se «sintonizado» com a época em que se vivia era característico, ou não característico, de toda a vida das pessoas. Quem conseguisse apreender as exigências de uma nova era estava apto a fazê-lo de uma vez por todas. Considerando em particular as figuras históricas — e não as lendárias citadas por Inghirami: Péricles representava o culminar de uma evolução de longa duração, César foi um dos primeiros a apreender uma situação nova — mas tinham de compreender apenas um tipo de «tempo».

Aqui devemos voltar ao significado socioontológico do «ponto no tempo». Em termos da ontologia da natureza, o ponto no tempo é o «agora» de um instante. Porém, em termos da *ontologia da sociedade, o ponto no tempo só tem um significado quando referido ao homem, e apenas em várias relações concretas. Aqui o ponto no tempo, o «momento», nunca é apenas um «momento» no sentido de uma unidade de tempo medida* (um segundo, ou alguma fracção deste). Não pretendo afirmar que na vida do homem o momento, o instante medido pelo relógio, nunca

---

(1) Thomas Kyd, *The Spanish Tragedy*, org. J. R. Mulryne, Londres, Ernest Benn, 1970, III, pág. 13.

tenha importância. Relativamente aos *reflexos psicológicos*, pode muitas vezes ter um papel de grande importância. Se um soldado em tempo de guerra se afasta no preciso momento em que poderia ter sido atingido por uma baioneta, e por essa razão a lâmina falha o alvo, é evidente que esse momento era decisivo na vida do soldado. Mas aqui ou não existe interacção entre carácter e «tempo» (as acções puramente reflexas podem ser inteiramente independentes do carácter moral), ou então, se existir, esse instante apenas desempenha um papel subordinado na interacção global de carácter e tempo. O facto de alguém ter bons reflexos não o transforma num Napoleão em guerra, se bem que, evidentemente, fosse importante para Napoleão ter bons reflexos em guerra. Mas se ultrapassarmos a esfera dos reflexos puramente psicológicos, verificaremos que o ponto no tempo é de facto um *intervalo de tempo;* e o problema reside precisamente em analisar a duração deste intervalo em diferentes contextos. Na vida do indivíduo, a *duração da vida* define um limite para o «ponto no tempo»; em geral, «agora» equivale ao «agora» de toda uma vida, durante o qual são apresentadas pela ética e pelas possibilidades da época as tarefas e as oportunidades de escolha apropriadas. Em relação à idade adulta, a infância com todas as suas possibilidades é «passado», tal como para a velhice a idade adulta é também «passado». «Agora» é o «ponto no tempo», a captação e o uso na vida das oportunidades oferecidas por uma dada época. É através de todos estes «agoras» que o carácter se desenvolve.

Consideremos porém os «agoras» da história. O «ponto no tempo» histórico constitui um *período histórico integral que exige atitudes e modos de acção únicos e idênticos de todos aqueles que vivem o evoluir dessa época.* Na interacção entre a história e o carácter, a maneira como o *ritmo da história está relacionado com o ritmo da vida individual* desempenha um papel importante. Durante a Antiguidade e a Idade Média, os momentos históricos individuais ou «pontos no tempo» eram intervalos de tempo suficientemente grandes para excederem a vida de qualquer pessoa (e, muitas vezes, ultrapassavam até o tempo de vida de várias gerações). Mas durante o Renascimento esta relação foi invertida, e desde então esta inversão afectou toda a história europeia (à parte certos casos excepcionais): os «momentos» históricos tornaram-se mais curtos do que a duração da vida humana (tomando como base a duração considerada normal). O carácter, as maneiras de pensar ainda mal se formaram e já são obrigados a adaptar-se a novas exigências e a ter em conta novas características humanas. Os mais velhos deixam de ser autoridades incontestáveis; mais ainda, a idade e a experiência há muito adquirida tornam-se obstáculos à aquisição de novos conhecimentos. Em Atenas os velhos constituíam ainda as autoridades principais, os velhos e cegos profetas que tinham «visto muita coisa». Mas agora são os César Bórgias, os jovens, os *homines novi* que compreendem a mensagem da época e do «tempo». Daqui em diante a afirmação de Goethe *Stirb und Werde* torna-se válida para toda a vida humana, e quase sempre da mesma maneira. Só o homem que está a desenvolver-se, constantemente a morrer e a renascer, pode estar a par dos tempos; só aquele que se mantém receptivo até ao fim, por entre o fluxo da mudança, e que em cada novo momento é capaz de actuar diferentemente, pode ser um político ou um homem de estado. Quando é que Péricles ou César tiveram necessidade disso?

Foi mais uma vez Maquiavel quem formulou o problema com maior clareza. Posso citar uma passagem sua, de entre muitas outras:(1)

> Penso também que é feliz todo aquele cuja maneira de proceder está de acordo com as necessidades dos tempos e que, do mesmo modo,

(1) Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Nova Iorque, Random House, 1950, págs. 92-3.

é infeliz aquele cuja maneira de proceder se opõe aos tempos... Daqui resulta ... que dois homens actuando diferentemente podem atingir o mesmo efeito, enquanto de outros dois actuando de maneira igual, só um consegue atingir o seu objectivo. Disto dependem ainda as possibilidades de prosperidade, pois se acontecer que o tempo e as circunstâncias sejam favoráveis àquele que actua com cuidado e prudência, terá êxito, mas se o tempo e as circunstâncias se alterarem, arruinar-se-á por não mudar também a sua maneira de proceder. *Nenhum homem se encontra tão prudente que consiga adaptar-se a isto, quer por não ser capaz de se desviar daquilo para que a sua natureza o predispôs,* quer porque, tendo prosperado seguindo sempre o mesmo caminho, não consegue persuadir-se a si próprio de que é tempo de deixá-lo.

Aqui Maquiavel toca num aspecto particular mas decisivo da dialéctica do carácter e do ponto no tempo. Para alguém que esteja familiarizado com o desenvolvimento semelhante do raciocínio nas *Vidas* de Plutarco, não será estranha a noção de que um certo tipo de «natureza» ou carácter pode constituir uma vantagem ou uma desvantagem ao enfrentar certos «tempos», ou seja, ao compreender e realizar certas tarefas históricas. Mas a ideia de que o tempo e a história podem «ultrapassar» a flexibilidade das percepções e do carácter de um homem é nova. Maquiavel reconhece e tenta explicar o fluxo e refluxo muitas vezes contraditórios da história, na qual uma onda traz o indivíduo para a superfície e a seguinte o obriga novamente a mergulhar nas profundidades. Fornece três razões, cada uma delas igualmente importante. Uma é a natureza básica do homem (por exemplo, de um príncipe indulgente em tempos de calmaria); depois há a força do hábito e, finalmente, a nossa aposta pessoal no nosso próprio passado, uma fixação neste. É certo que Maquiavel não reconhece nem analisa o grau em que a flexibilidade apresenta uma «face de Jano». Se um homem (e particularmente um político) tem objectivos e uma atitude moral fundamental suficientemente firmes, e estes se mantêm sem alterações, então a flexibilidade constitui uma simples *táctica* na prossecução de uma estratégia única. Nessa medida, a flexibilidade e uma intuição apropriada aos aspectos sempre novos do evoluir do tempo constituem uma virtude notável, uma virtude eminentemente política. Basta-nos pensar em tão grandes políticos como Napoleão e Lénine. Se, no entanto, a flexibilidade apenas consiste na capacidade de acomodação, e se a aptidão para reconhecer os tempos mais não é que um instinto com vista ao sucesso pessoal numa dada época, então essas capacidades transformam-se no seu oposto ético, e somos obrigados a pensar nas figuras históricas mais desprovidas de princípios, nos Talleyrands e Fouchés. Evidentemente, é verdade que ambos estes tipos são bastante raros. O tipo de personalidade política mais comum, que reaparece constantemente, é capaz de enfrentar uma ou duas ondas, mas a terceira ou a quarta destroem-no necessariamente. Nesses momentos, verifica-se o fenómeno — tanto mais claro quanto mais a história «se apressa» — de se tornar necessária toda uma *série* de indivíduos para preencher *uma* única tarefa histórica; no andamento da história, sucedem-se constantemente uns aos outros. Basta-nos pensar na sequência de grandes personalidades da Revolução Francesa, desde Mirabeau a Condorcet e de Danton a Robespierre. A afirmação comum de que a revolução devora os seus próprios filhos constitui meramente uma descrição deste facto, da interacção entre o carácter e a tarefa, da mudança da guarda política em circunstâncias em que «o tempo se apressa».

No início desta discussão observei que, na hierarquia dos motivos para a actividade humana, a capacidade para escolher o «momento» não ocupava sempre a mesma posição; quanto mais perto alguém se encontrava da actividade polí-

tica, mais importante se tornava. Quanto mais a actividade de cada um se centrava numa esfera social que, na sua reprodução e modo de viver, se mantinha comparativamente estável por entre o rápido desenvolver dos acontecimentos, menos importante aquela era. Esta distinção só é, evidentemente, relativa. Os grandes cataclismos históricos abalam *toda* a sociedade, e nessas épocas o momento adquire uma importância quase tão grande para as camadas inferiores da sociedade como para as superiores. Walter Scott descreve muitas vezes um medíocre herói burguês que repentinamente é arrastado pela corrente da história; de maneira abrupta e sem qualquer «prática» anterior, é forçado a apresentar uma certa intuição do «aqui e agora». Durante o Renascimento, contudo, quando as massas, mesmo nas fases mais cruéis da acumulação primitiva, eram ainda participantes da história relativamente passivas, isso só raramente acontecia (Shakespeare, por exemplo, apenas descreve as camadas superiores da sociedade). No entanto, devemos sublinhar uma vez mais que tudo isto é relativo. Com efeito, na sociedade burguesa, a apreensão do «momento» tem um significado superior e para além dos limites da história política. Tem um papel importante *na própria economia*, pois o «apressar» da história constitui apenas um reflexo do «apressar» da produção. O momento certo não tem um papel menos importante na luta competitiva do que na actividade política. Este facto foi evidente para Bacon, que chamou a atenção para a importância do «momento» tanto no que se refere à *praxis* económica como à *praxis* política. É interessante o facto de ele comparar a sorte e o mercado: «A sorte é como o mercado; no qual muitas vezes, se se espera um pouco, o preço baixa»(1). E, ao falar do mercado, diz: «Não existe certamente maior sabedoria do que adequar ao tempo o início e o fim das coisas»(2).

Apesar de tudo isto, continuo a pensar que é correcto falar, relativamente ao significado do «momento», mais de uma moralidade especificamente política do que de uma especificamente económica. No caso do político, e de todos aqueles que em resultado dos movimentos históricos surgem em posições decisivas para a sociedade, as decisões individuais têm um efeito sobre as grandes massas do povo; as *consequências* das suas decisões vão muito além do indivíduo e do seu meio imediato. E dado que a avaliação das consequências constitui uma das componentes decisivas da moralidade e da responsabilidade moral, encontramo-nos aqui perante uma estrutura especificamente ética. Quanto aos negócios ou à actividade no «mercado», porém, não há dúvida de que para o *indivíduo* e o seu meio imediato descobrir o «tempo» adequado não é menos importante, pois o enriquecimento ou pauperização pessoal dependem disso; mas dado que as consequências afectam apenas o indivíduo e o seu meio imediato, a vida comercial não tem objectivamente uma estrutura ética peculiar. Uma vez mais, tal como em muitas outras áreas da vida, mais não encontramos que uma *forma* especial de expressão da essência *única* do homem. (Se se objectar que a venda de mercadorias em bom estado, por exemplo, ou não enganar os outros, produz uma «moralidade dos negócios» específica, poderemos retorquir que em geral se considera honesto não enganar os outros, etc.). Mas tudo isto nos afastaria bastante do problema do «momento», do «ponto no tempo».

O TEMPO COMO CONTINUIDADE

O tempo enquanto momento é em si uma categoria na qual a história, a mudança histórica e o sentido da história se encontram latentes. Porém, o tempo

---

(1) Bacon, *Essays,* Macmillan, pág. 53.
(2) *Ibid.*

é sempre «tempo presente», e equivale a um sentido do momento presente em tempos de mudança. O tempo como continuidade é do mesmo modo uma categoria socioontológica; mas é mais histórica, na medida em que procura compreender o *rumo da humanidade até ao presente* (ou seja, o seu passado) como *processo temporal*. Todavia, é verdade que, enquanto o conceito do «momento» podia ser aplicado a todos os aspectos da *praxis* humana (se bem que fosse expresso de maneira mais rica em termos de acção política), a categoria do tempo como continuidade surgiu durante o Renascimento *exclusivamente relacionada com a ciência ou o desenvolvimento técnico.*

O tempo, como qualquer outra categoria, constitui um conceito universal. As suas diversas características só podem ser apreendidas quando surge, num ou noutro aspecto, uma ideia da sua universalidade. Vimos que a universalidade abstracta do «quando» (o ponto no tempo) se encontra já em Aristóteles; dado que este «quando» diz respeito a tudo o que existe no presente, bastava reconhecer este simples facto para que se pudesse desenvolver um conceito universal do ponto no tempo. Na Antiguidade, todavia, era impossível apreender o passado como um processo temporal; o *chronos* era apenas o início. Na *Weltanschauung* religiosa júdeo-cristã, *chronos* foi substituído pela Criação. O mundo foi criado «já feito». O que aconteceu depois disso corresponde à história de um povo ou de um pequeno grupo no interior deste, ou ao conjunto destas histórias. Não havia qualquer vestígio de «construção de uma sobre a outra». As genealogias (pense-se na de David ou na de Jesus) não descrevem um *erigir*, mas essencialmente uma *descida*. O conceito de redenção encontra-se em contradição com qualquer noção do tempo como continuidade. Uma imagem concreta de um mundo governado por um Ser Eterno (nenhum pardal pode cair a menos que Ele o ordene) transforma a vida humana e a vida dos povos numa sucessão interminável de «momentos» discretos, não ligados entre si (1). Com o aparecimento do ateísmo prático do Renascimento, estes obstáculos à compreensão da temporalidade do passado desapareceram. A causalidade passou a ser inerente a este mundo, o mesmo acontecendo à evolução. Tudo isto, porém, não era ainda bastante para que se desenvolvesse uma ideia de universalidade. A irreversibilidade como impossibilidade de o indivíduo recuperar possibilidades perdidas, como carácter único da oportunidade de apreender a ocasião histórica, poderia ter surgido, evidentemente, bastante antes de poder aparecer a noção de irreversibilidade do *conjunto* do desenvolvimento histórico. Já antes se discutiu, e voltaremos a fazê-lo, o facto de a Antiguidade ser muitas vezes vista apenas como um exemplo *susceptível de repetição,* não se tendo em conta a diferença que separava o presente do passado remoto; prevalecia o reconhecimento de *paralelos* e não de que cada época se construía sobre outra. Agora, as causas dos fenómenos e dos tipos históricos de uma dada era passaram a ser procuradas nessa mesma era; os momentos determinados por Deus deixaram de ser independentes entre si na sua infinitude, mas os diversos períodos e estruturas sociais ainda surgiam separados, independentes uns dos outros. Viu-se que as estruturas sociais nasciam e morriam — mas no seu nascimento ou morte, na sua coexistência ou sequência, não se encontrava qualquer substância comum, que existisse *apesar* do nascimento e da morte das sociedades. Observei na minha introdução que o conceito de «sociedade» ainda não tinha evoluído; como poderia portanto surgir a noção de «desenvolvimento social»?

---

(1) Na cristandade romana posterior desenvolveu-se com efeito uma noção de continuidade (como em St.º Agostinho), mas o processo que descrevia era uma vez mais composto de elementos estáticos, fechados.

A linha seguida pela evolução social integral, através de todas as contradições e regressões, é o desenvolvimento dos meios de produção. Só pode surgir uma categoria socioontológica única do tempo como continuidade depois de se ter esclarecido esta relação. O Renascimento estava ainda muito longe de o fazer; mas foi também nele que, tal como em muitos outros casos, se deram os primeiros passos no sentido desta nova categoria. É certo que isto se verificou apenas na «última onda» do período em causa, mas de qualquer modo verificou-se.

Refiro-me a Bacon e a Giordano Bruno, que reconheceram o carácter único e sucessivo do desenvolvimento da ciência e dos meios de produção — se bem que, de facto, não vissem a sua interacção com o desenvolvimento da sociedade. Para eles, o desenvolvimento orgânico da ciência e dos meios de produção não era um «fio condutor», um indício do desenvolvimento humano; pelo contrário, *era* a evolução humana em geral, *a* evolução da sociedade. No seio da erudição surgiu um «sentido do tempo»; ao avaliar-se o desenvolvimento científico dos antigos o padrão já não era absoluto, pois agora surgia a pergunta: em *que tempo* viveram? Mas o «tempo» aqui considerado referia-se apenas ao «tempo» da capacidade técnica, do estado de desenvolvimento da ciência e dos meios de produção; nunca é um «tempo» social. Giordano Bruno, por exemplo, escreve: «A capacidade de avaliação não podia ser tão madura em Eudóxio, que viveu pouco depois do renascimento da astronomia, se é que não foi esta que renasceu com ele». Somos mais velhos, existe um período de tempo mais longo para trás de nós do que no caso dos nossos predecessores, no que se refere à experiência.

> Copérnico viu mais... Mas se muitos daqueles que vieram depois dele não foram mais astutos do que os seus predecessores, e se a maior parte daqueles que hoje estão vivos não são mais perspicazes, isso deve-se ao facto de não terem revivido, e não reviverem hoje, os tempos dos seus predecessores e, pior ainda, estarem mortos até para o mundo da sua própria época (1).

É vivendo através das épocas dos outros, apropriando-se da capacidade técnica e científica das anteriores gerações, que o homem se torna filho do tempo. Se não realiza esta apropriação, se não participa nesta continuidade, «cai fora» do tempo; o tempo «segue em frente» com o desenvolvimento objectivo da ciência e da tecnologia (e a humanidade segue em frente com ele). O indivíduo, porém, e os grupos individuais de homens podem viver a sua época como se estivessem «mortos» (se bem que Bruno não diga que podem existir razões objectivas para este «viver como morto»).

Aqui Bacon vai um pouco mais longe. Tenta formular dialecticamente o carácter sucessivo da evolução da ciência e dos meios de produção. Também para ele o substrato da continuidade, o suporte do progresso e a sua medida absoluta são *exclusivamente* a técnica e a ciência. Mas não atribui a responsabilidade pelas regressões periódicas no desenvolvimento da ciência e da tecnologia aos homens que viveram «como se estivessem mortos». «Tanto nos tempos como nas regiões existem ermos e desertos... E portanto a primeira causa de um progresso tão reduzido nas ciências é correctamente atribuída aos estreitos limites da época que lhes foi favorável»(2). Como esta comparação indica, também Bacon parte, neste caso, do paralelismo do espaço e do tempo (ambos concebidos, como é evidente, de

---

(1) Giordano Bruno, *La cena de le ceneri.* Primeiro diálogo, em G. Aquilecchia (org.). *Dialoghi italiani,* Florença, Sansoni, 1958, págs. 39-41 (tradução inglesa por Richard E. Allen).
(2) Bacon, *Novum Organum,* em *Works,* IV, pág. 77.

maneira antropocêntrica). Para Bacon, o rumo do desenvolvimento da ciência e da tecnologia não é simplesmente determinado pela acumulação de experiência ou por uma falta de sensibilidade para com esta, antes decorrendo das necessidades e das possibilidades das várias épocas; a evolução do conjunto envolve um progresso e uma regressão, sob a forma de saltos em frente seguidos por períodos de estagnação, demorando estes mais do que os primeiros. Bacon apreendeu portanto, no que se refere à ciência e à tecnologia, a categoria do desenvolvimento irregular. Como é óbvio, não dá qualquer resposta ao problema de qual ou quais as causas concretas que transformam uma época num «deserto» e outra num fértil oásis. Mas o facto de levantar a questão já é significativo. A resposta ao porquê de existirem «desertos» e «oásis» teria ainda de esperar muito tempo. A época de Bacon reagiu, porém, imediatamente a outro aspecto do problema; e fê-lo descobrindo o ritmo do tempo.

O TEMPO COMO RITMO

A expressão «tempo como ritmo» é de facto imprecisa, pois não é o tempo que possui um ritmo, mas sim os acontecimentos. E, no entanto, não nos referimos ao «ritmo do tempo» — tendo em conta a sua falta de rigor — de maneira puramente alegórica. Ao usar a expressão, estamos simplesmente a utilizar componentes heterogéneas e a torná-las homogéneas. Em alguns períodos históricos *todo* o «andamento» do desenvolvimento social e humano é acelerado, enquanto noutros se torna mais lento; e a aceleração ou desaceleração dos factores individuais — as várias componentes heterogéneas — está muito longe de se assemelhar e ser proporcional em todos os tempos; com efeito, podem até surgir contradições entre certos factores. Nesse caso devemos considerar uma vez mais uma das formas em que se manifesta o desenvolvimento irregular. (O ritmo de mudança pode alterar-se não só em diferentes áreas da vida como ainda em diferentes pontos da estrutura social, na mesma esfera de existência. Basta-nos pensar na análise da Índia antiga feita por Marx, que observou nas comunidades aldeãs rápidas mudanças da sorte entre as camadas superiores e uma total imobilidade nas inferiores.) O «ritmo do tempo» é então — como dissemos — um conceito que tende a dar homogeneidade: serve para exprimir o «andamento» do desenvolvimento de *toda* a sociedade.

No que respeita ao conjunto da sociedade, o Renascimento marcou, por comparação com a Idade Média, uma aceleração da passada. É por esta razão que o conceito de «tempo» surge tantas vezes no sentido de «ritmo». Mas o facto de o conceito de tempo ser tantas vezes interpretado deste modo de modo nenhum significa que as pessoas se tornassem conscientes de tudo o que disse até agora. Na sua maioria não falaram de «aceleração» do tempo *em geral,* mas apenas de algumas das suas manifestações concretas. É assim que Bruno, Bacon, Bodin e Regius compreenderam por «aceleração» do tempo a repentina vaga de desenvolvimento da ciência e da tecnologia; já citámos a afirmação de Regius na qual o filósofo francês chama ao seu século «o mais feliz», precisamente por essa razão. E quando Maquiavel se refere à «investida do tempo», refere-se particularmente à aceleração das mudanças sociais.

Nas suas peças históricas, Shakespeare foi o primeiro a descrever o ritmo do tempo como um fenómeno social homogéneo, uniforme. Também nisto Shakespeare era filho da sua época, se bem que na formulação artística dos problemas fosse muito além dela. As peças históricas de Shakespeare são *autenticamente* históricas na medida em que *a aceleração da sequência dos acontecimentos históricos é indicada por uma aceleração constante do ritmo dramático.* Esta aceleração é

global, dado que não tem apenas a ver com o rumo dos acontecimentos, mas também com o desenvolvimento do carácter, o conflito de carácter e ainda a reestruturação de mundos de sentimentos e sistemas de valores morais. Estudaremos isto em mais pormenor noutro ponto deste livro; para já, gostaria apenas de ilustrar o que acabei de dizer. A primeira peça da série de dramas históricos, *Ricardo II,* desenvolve-se a um ritmo calmo até ao momento em que Bolingbroke volta. Com a sua vinda, a rebelião e a tomada do trono, com a qual se inicia uma «nova era», a da agonia final da anarquia feudal, o andamento de todo o drama é repentinamente acelerado. Os sistemas de valores são «subitamente» subvertidos, o homem começa «subitamente» a aprender coisas de que nunca suspeitara antes, a história desce de repente sobre a cabeça de alguns (York), enquanto «eleva» outros. O solilóquio de Ricardo II sobre o tempo, já citado anteriormente, é o primeiro reconhecimento consciente desta mudança de ritmo como tal (compare-se a sua analogia do «tempo rompido»). O andamento das duas partes de *Henrique IV* é mais regular (mais rápido do que o início de *Ricardo II,* mas mais lento do que a parte que se inicia com a usurpação do trono). Simultaneamente, Shakespeare torna aqui, brilhantemente, as coisas homogéneas: o papel «mediador» do jovem Princípe Hal torna possível introduzir os «inferiores» ao lado dos «superiores», pelo que nos apercebemos de que a rápida transformação dos homens e da moralidade que teve lugar na esfera da «majestade» também afectou de maneira igualmente rápida, se bem que de uma forma cómica, grotesca, as ordens «inferiores». Apesar disso, o andamento torna-se mais lento nas duas partes do próprio *Henrique IV;* é assim que o poeta assinala a aproximação de uma «condição de equilíbrio», à medida que atingimos o reinado de Henrique V. Aqui a história «sustém a respiração», tanto «acima» como «em baixo» — para se lançar novamente numa aceleração rápida em *Henrique VI.* Neste observa-se a mesma variação de andamento encontrada em *Ricardo II,* num plano superior (se bem que moralmente a um nível inferior). A aceleração desenvolve-se agora irreversivelmente; na segunda parte de *Henrique VI* (início da Guerra das Rosas) torna-se praticamente demoníaca, entre assassínios e traições consecutivos, superando-se uns aos outros em número e horror, ao longo de todo o processo da primeira queda de Henrique VI e até ao seu próprio assassinato. E como sabemos que Shakespeare escreveu estas peças em diferentes épocas e não sucessivamente, somos forçados a maravilhar-nos pelo facto de tudo se encontrar no lugar que lhe compete. A nova «aceleração» demoníaca é marcada uma vez mais por um solilóquio sobre o tempo, neste caso o de Henrique VI:(1)

> Meu Deus, penso que vida feliz teria
> Se mais não fosse que simples pastor.
> Sentado numa colina, como estou agora,
> Gravando com minúcia relógios de sol, ponto por ponto,
> Vendo assim como passam os minutos,
> Quantos são necessários para completar uma hora,
> Quantas horas fazem um dia; ...
> Quantos anos pode um mortal viver.
> Depois de o saber, partilharia o meu tempo:
> Tantas horas para vigiar os meus carneiros,
> Tantas horas para o meu descanso,
> Tantas horas para meditar; [...]

---

(1) *Henry IV,* parte III, II, 5.

Henrique compara aqui o tempo antigo, regular, medido, o tempo «certo», com o tempo «histórico», acelerado, incerto, o ritmo do tempo. Henrique vê claramente que esse tempo em que cada um pode «medir» a sua própria vida à partida, cujo andamento não se altera, que nunca é cruzado por outras forças e não está sujeito a mudanças, não é o tempo dos reis nem o tempo dos habitantes das cidades ou até dos camponeses, mas sim o dos pastores, ou seja, daqueles *que se encontram fora da sociedade. O ritmo temporal regular é o ritmo temporal da natureza, não o da sociedade*. Assim, quem quiser fugir a este tempo deve fugir da história.

O ponto alto do ritmo dramático é finalmente atingido em *Ricardo III*. Até então, caiu no máximo um rei numa peça histórica (*Ricardo II*); na maior parte dos casos foram necessárias duas ou três peças para cobrir o reinado e o destino de um só rei. *Ricardo III* inicia-se no reinado de Eduardo, com as acções de Ricardo ainda numa fase de planeamento. Mas logo desde o início, a partir do primeiro solilóquio de Ricardo, tudo se acelera sem qualquer acção secundária em direcção ao seu «fim». E o «fim», é-o agora em dois sentidos: o fim de Ricardo e o final de uma era.

Esta alteração de ritmo marca, por outro lado, praticamente todas as tragédias de Shakespeare; referi-me em particular às peças históricas porque nelas este processo pode ser observado com maior nitidez e continuidade. Não é este o lugar para discutir considerações de ordem estética, mas devo observar, simplesmente, que o problema aqui analisado não é idêntico à distinção entre o tempo objectivo e tempo experimentado, um dos princípios de composição mais importantes do romance. O «esboçar» do tempo experimentado tal como é apresentado no romance decorre da riqueza das experiências do seu herói. Duas mãos apertando-se com amor podem ser descritas em cem páginas se isso tiver um significado decisivo, culminante, na vida do protagonista. Mas o romancista — como Fielding afirmou com tanta razão — é o cronista da vida privada. O dramaturgo, no entanto, é o cronista da vida pública, e por essa razão — e devido à totalidade da acção — no drama o ritmo da vida individual exprime sempre de maneira aproximada o ritmo da história, e deve sempre fazê-lo.

Mas se nos ativermos ao problema do tempo *experimentado* e à questão da substancialidade e conteúdo em experiências de um dado período de tempo na mente de vários sujeitos, veremos que Shakespeare também o colocou em palavras, mesmo que apenas numa forma jocosa. (Nunca encontrei este tipo de interpretação do conceito de tempo em qualquer outro local.) Estou a pensar na caracterização caprichosa de Rosalind em *As you like it*:(1)

> O Tempo viaja a diferentes passadas consoante as pessoas. Dir-vos-ei com quem o Tempo vai a passo lento, com quem o Tempo anda a trote, com quem o Tempo galopa, e com quem fica imóvel.

O tempo como ponto no tempo, o tempo como ritmo, o tempo como processo, e ainda o tempo como experiência; o tempo como presente e como passado, como presente experimentado e passado experimentado. E o futuro. Teria o *futurum* ocupado algum lugar na concepção renascentista de tempo? Para responder a esta questão, devo dizer algumas palavras sobre as atitudes para com o passado e o futuro.

Até o capitalismo começar a surgir, todas as sociedades estiveram orienta-

---

(1) *As you like it*, III, 2.

das para o passado. Isto significa que nas mentes dos membros da sociedade o futuro não surgia como algo «diferente»; não aparecia como uma *perspectiva*. A ideia de futuro destas sociedades era uma simples continuação e repetição do passado, com algum deslocamento — quantitativo — das proporções do presente, mas sem se tornar diferente, sem uma transformação substancial do presente. Pode objectar-se que a perspectiva de liberdade ou libertação é tão velha como a sociedade de classes; os homens e os povos oprimidos sempre sonharam com a «liberdade» como um tipo diferente de futuro. Isto é, evidentemente, verdade; mas a «libertação» neste sentido não implica necessariamente um futuro completamente diferente. Sabe-se que o sonho dos escravos sempre foi voltarem à sua antiga pátria — estava portanto ligado a uma orientação para o passado; a ideologia das lutas de vários povos pela liberdade equivaleu ao desejo de recuperar uma liberdade antiga; a própria migração dos Judeus para Canaã, a Terra Prometida, constituía um «retorno», e mais não desejavam que tornar-se uma nação igual às outras. Poder-se-á também opor-nos o exemplo dos últimos movimentos quiliásticos. Mas também aqui a objecção não é válida. A *parousia* implicava, na sua forma original, a destruição do mundo; mas a orientação de alguém para a destruição do mundo só é necessária se não existir e não puder existir qualquer perspectiva histórica imanente, qualquer orientação para o futuro. Vislumbrou-se pela primeira vez uma orientação para o futuro no quiliasma de Joachim da Fiore, mas tratava-se de uma ideia que já tinha as suas raízes na cultura da cidade--estado italiana que então emergia; e, mesmo nesse caso, apenas se tratou de um vislumbre, pois nunca perdeu o seu carácter transcendente.

Como é óbvio, uma consciência e uma *praxis* sociais que surgem a partir de um tipo de desenvolvimento que mostra ser objectivamente um beco sem saída estão necessariamente orientadas para o passado, de uma determinada maneira, enquanto um tipo de desenvolvimento que não constitui objectivamente um beco sem saída já se encontra relacionado com o passado de maneira bastante diferente — se bem que seja útil analisar as diferenças em causa apenas em termos das formas concretas em que se manifestam. Durante o Renascimento, como vimos, o desenvolvimento da sociedade era dinâmico e avançou, durante algum tempo, com um andamento em aceleração constante; do ponto de vista do desenvolvimento global da sociedade, tratou-se de um período «aberto», pois o modo de produção que emergia na época tinha de facto um futuro. Simultaneamente, *algumas* das vias possíveis conducentes ao capitalismo mostraram ser de facto becos sem saída, como por exemplo a italiana e a espanhola (como já disse anteriormente). Outras vias, porém, eram completamente «abertas», como a inglesa e em parte a francesa. A evolução da técnica e dos meios de produção, no entanto, apresentava um ritmo acelerado *por toda a parte* durante o Renascimento; nele, durante algum tempo, a aceleração do ritmo não foi quebrada. Assim surgiram certas contradições, e uma certa tensão, entre o desenvolvimento da sociedade e o desenvolvimento das forças de produção. Claro que não se tratava apenas de uma questão de andamento. Tornavam-se já óbvias, mesmo no período de emergência da sociedade capitalista, as profundas contradições internas, sociais e morais, que esta forma de sociedade trazia consigo, e um número cada vez maior de pessoas viu que estas duas coisas — o desenvolvimento da tecnologia e da ciência, e o crescimento das contradições sociais e morais — iam necessariamente a par uma da outra. Assim, aqueles que optavam pela perspectiva de um desenvolvimento técnico não consideravam qualquer tipo «diferente» de sociedade no futuro — diferente do país mais desenvolvido e mais claramente burguês da época (normalmente, a Inglaterra). *Uma orientação no sentido do futuro tecnológico não se combinava com uma orientação no sentido do futuro social.* Aqueles que, por outro lado, eram cépticos quanto aos

frutos do desenvolvimento técnico, não possuíam qualquer tipo de orientação para o futuro.

Assim, a orientação para o futuro, como atitude genérica, só caracterizou aqueles que mediram o progresso histórico pelo desenvolvimento da técnica e dos meios de produção — todos aqueles, por outras palavras (voltando ao meu argumento anterior), que captaram o tempo como processo e sucessão. E — invertendo o que disse — foi precisamente a sua orientação para o futuro que lhes permitiu compreender o tempo como processo. Se as gerações se constroem umas sobre as outras e cada uma delas parte da «experiência» da que a precedeu, então também o presente é apenas um «ponto de partida» para «experiências» novas, nunca antes vistas, inimaginavelmente ricas e prodigiosas. Giordano Bruno chamou ao seu próprio tempo uma «aurora» que se seguia a uma longa «noite» — mas a aurora, como é óbvio, é seguida pelo dia, a verdadeira luz do conhecimento humano: é esse o futuro resplandecente. Assim, se manifesta a exultação de Cardano:(1)

> O que há de mais assombroso do que a pirotecnia? Ou do que os raios ígneos que o homem inventou, muito mais destrutivos do que o relâmpago dos deuses? E também de ti não me esqueço, ó Grande Compasso... A quarta maravilha é a invenção da arte tipográfica... Que nos falta ainda a não ser a tomada de assalto dos Céus?

O passado não é nada, o presente é tudo, e o futuro contém a liquidação do poder de Deus. Estes pensadores viram em tudo o que fizeram não uma consumação, mas um *começo*. Os próprios títulos das obras de Bacon indicam o seu entusiasmo pelo futuro, como sejam «*Instauratio*» *Magna* e «*Novum*» *Organum*. Bacon fala desdenhosamente desses cépticos que andam pelo mundo «fazendo acreditar que tudo o que ainda não foi descoberto e compreendido nunca mais o será»(2). Estes «técnicos» orientados para o futuro interpretaram sempre *o seu próprio trabalho* como um ponto de partida. A. C. Keller cita muitos exemplos desta atitude: Cennini, Roriczer, o jovem Dürer, Peter Apian, Regius e outros. Bodin, por exemplo, escreve: «A natureza contém inúmeros tesouros de conhecimento que não podem ser esgotados em qualquer época»(3).

Afirmei que relativamente à orientação para o passado e para o futuro, a consciência sócio-histórica e a consciência técnico-científica se separaram. Então e os utópicos? — poder-se-á objectar. *Seria um erro atribuir ao utopismo renascentista qualquer tipo de orientação para o futuro.* Nem em More nem em Campanella existe qualquer indício de tal coisa. Não é por acaso que em ambos o enquadramento das respectivas utopias é uma viagem, no decurso da qual «passam casualmente» pela ilha da Utopia ou pela Cidade do Sol. Deve ver-se aqui mais do que um simples reflexo do gosto da época pelas viagens e da proliferação das descrições de viagens. Com efeito, é significativo que tanto a ilha da Utopia como a Cidade do Sol existem no *presente*, se bem que *num outro local*. São portanto remotas *no espaço* mas não *no tempo*. Nem More nem Campanella acreditaram que a sociedade ideal que estavam a descrever pudesse constituir o «futuro» da humanidade ou das suas próprias sociedades. Estavam a criar um *ideal* que permitiria medir a realidade da respectiva época, um ideal de uma sociedade humana

---

(1) Jerome Cardano, *The Book of my life*, trad. Jean Stoner, Nova Iorque, E. P. Dutton, 1930, pág. 190.

(2) Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV, pág. 87.

(3) Citado em A. C. Keller, «Zilsel, the artisans, and the idea of progress in the Renaissance», em Philip Wiener e Aaron Noland (org.) *Roots of Scientific Thought*, Nova Iorque, Basic Books, 1957, pág. 284.

«normal» em comparação com a qual o aspecto contraditório, a pequenez e a desumanidade da sua própria época se manifestariam com mais clareza. Campanella não tinha qualquer outro objectivo. Sobre More podemos dizer, por outro lado, que não considerava impossível que um ou dois elementos da sua Utopia fossem alcançados na vida real, mas apenas como parte da vida que *já existia*. A este respeito, o utopismo renascentista encontrava-se verdadeiramente a meio caminho entre o da Antiguidade e o moderno dos séculos XVIII e XIX de Morelly a Fourier e Cabet. O utopismo antigo estava decididamente orientado para o passado. Não penso apenas nas variações sobre a lenda da Idade do Ouro mas também no Estado de Platão, que era uma utopia conscientemente retrógrada; procurava eliminar todas as realizações sociais e produtivas (e artísticas e científicas) em que Platão julgava ver as forças que estavam a destruir a pólis. O tipo de utopismo que primeiro surgiu no século XVIII era verdadeiramente orientado para o futuro (tal como o Iluminismo estava inteiramente orientado para o futuro). O utopismo renascentista, no entanto, vivia no presente. A razão que levou Bacon a interromper a sua *New Atlantis*, em minha opinião, foi que a sua orientação técnica para o futuro não podia muito simplesmente ajustar-se ao quadro do utopismo contemporâneo. Considere-se Solamona, o primeiro rei lendário de Nova Atlântida, que «ordenou as interdições e proibições que hoje temos relativamente à entrada de estrangeiros; que nessa época... era frequente; duvidando das novidades e da mistura de hábitos»(1).

No domínio da ciência e da tecnologia, portanto, alguns pensadores do Renascimento aprenderam a olhar o presente a partir do ponto de vista do futuro. O futuro constituía algo que evoluía indefinidamente, transformando-se constantemente noutra coisa e aperfeiçoando-se; o presente, por comparação, era um início, um ponto de partida imperfeito. A sua atitude para com o presente era portanto determinada por um sentido de *perspectiva*. No estudo da estrutura da sociedade, no entanto, não era o futuro que dominava. O presente era ou simplesmente *descrito* ou quando muito analisado do ponto de vista de qual a *acção imediatamente necessária* (como em Maquiavel), ou ainda medido em função de algum ideal. A atitude para com o presente daqueles que escreviam sobre a sociedade era, portanto, determinada pela *Realpolitik* ou por um ideal. Não existia ainda uma «perspectiva social».

Este facto, por sua vez, tinha um efeito de longo alcance sobre as perspectivas de desenvolvimento técnico. Uma perspectiva técnica sem uma perspectiva social global é não só abstracta como ainda decididamente não histórica (e pode até tornar-se anti-histórica). O passado como processo (recorde-se a minha discussão sobre o tempo) era um processo *não histórico;* além disso, era separado da história. Transformou-se numa acumulação de experiências, por um lado, e numa série de erros, tropeções e regressões inexplicáveis por outro. Recorde-se que quando Bacon falou dos «desertos» do tempo não deu qualquer razão para o que transformaria uma época num «deserto», inútil do ponto de vista do desenvolvimento científico. A base social, as consequências e interacções do desenvolvimento científico e técnico eram problemas sem qualquer interesse para ele. No *Novum Organum* foi até ao ponto de construir uma hierarquia entre a política e as «descobertas», afirmando que os benefícios da política são restringidos a um grupo, enquanto os «benefícios das descobertas se podem estender a toda a raça dos homens»(2). Afirmei já que a simples orientação para o futuro técnico é não histórica e pode até ser anti-histórica. É este o carácter das «utopias tecno-

(1) Bacon, *New Atlantis*, em *Works*, III, pág. 144.
(2) Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV, pág. 113.

lógicas» do século XX. Empregam a mesma fórmula estrutural básica anteriormente analisada, quer sob uma forma grotesca e fantástica, como em Wells, quer com um ímpeto pessimista, como em Huxley e Orwell, quer ainda de maneira inocente e apologética, como na ficção científica. Verifica-se pois que uma orientação para o futuro puramente técnica é compatível com *qualquer* tipo de visão do mundo, até e incluindo um Juízo Final actualizado.

Porém, a orientação técnica para o futuro oferecida pelo Renascimento não pode ser condenada deste ponto de vista. Numa época em que a noção (e até a possibilidade da noção) de historicidade ainda nem sequer evoluiu, existe certamente alguma coisa não histórica, mas dificilmente será anti-histórica. O pensamento histórico desenvolveu-se passo a passo, e mesmo o aparecimento de uma orientação técnica para o futuro constituiu um passo na direcção correcta. Do mesmo modo, a orientação para o futuro na época do Iluminismo foi um outro passo do mesmo tipo no que respeita ao desenvolvimento social, apesar de todas as mistificações do romantismo (podemos afirmá-lo tanto a propósito de Helvetius como de Diderot). *Se desejarmos evitar ver o Renascimento através de «óculos» modernos, deveremos evitar duas atitudes extremas. Uma consiste em assumir que o pensamento histórico existiu nessa época, a outra em supor que nela houve um pensamento anti-histórico.*

Mas se não existia qualquer *futurum* na ciência social e na filosofia social da época, significará isso que o mesmo acontecia na vida diária do indivíduo? Não encontraremos nós qualquer orientação para o futuro na vida e no pensamento quotidianos do homem do Renascimento?

Ao falar das tradições da Antiguidade e júdeo-cristã, mencionei muitos exemplos das respectivas orientações para o passado e, em particular, do facto de o precedente ser tão importante na prática social do homem renascentista; quantas vezes não pensou que estava simplesmente a repetir o passado, quantas vezes não procurou (e encontrou) paralelos entre o passado e o presente! Mas simultaneamente afirmei também que em toda esta procura de um precedente, nesta «repetição» e alegorização muitas vezes conscientes, houve casos frequentes de *falsa consciência.* Um aspecto desta falsa consciência era o facto de os homens *não actuarem objectivamente de uma maneira orientada para o passado, se bem que muitas vezes pensassem que o faziam.* Na vida quotidiana dos homens o dinamismo da sociedade contrariava e impedia constantemente a possibilidade de actuarem *verdadeiramente* de uma maneira orientada para o passado. *O ideal encontrava-se muitas vezes no passado, mas continuava a ser o presente que guiava os passos dos indivíduos.*

Como resultado das rápidas mudanças na técnica e nas condições sociais, a orientação para o autêntico passado passou a constituir uma linha de comportamento sem interesse. Limitemo-nos, por agora, a considerar a produção. Na indústria têxtil florentina, a tradição conservou de facto durante bastante tempo um papel muito grande; os jovens aprendiam o seu ofício com os mais velhos e experientes e só se tornavam trabalhadores «amadurecidos» bastantes anos depois. No *quattrocento,* no entanto, a situação alterou-se gradualmente, em parte porque devido à expansão da manufactura se utilizava cada vez mais trabalho não especializado, que não necessitava de um longo período de treino, e em parte porque — o que é mais significativo — a inovação acabou por desempenhar um papel extraordinariamente importante. Se observarmos o exemplo mais notório, o da técnica das belas-artes, veremos que surgiu um número notável de inovações técnicas em apenas metade ou um quarto de geração. Os artistas já não se contentavam com continuar a trabalhar durante dez anos com o equipamento técnico que tinham adquirido dos seus mestres, procurando cada vez mais, pelo contrário, descobrir novos métodos. As inovações técnicas deram origem a géneros artís-

ticos completamente novos, como por exemplo os relevos maiólica dos Della Robbia. Se lermos cuidadosamente a autobiografia de Cellini, não deixaremos de constatar o extraordinário papel desempenhado pelas inovações técnicas na sua vida; sem elas teria perdido os seus patronos em cada dez ou quinze anos. O trabalhador especializado, o artesão ou o artista que se mantivesse orientado para o passado era simplesmente «deixado para trás».

A área das relações humanas apresenta uma imagem idêntica. Assim que as formas tradicionais de vida se desintegraram, a tradição vinda dos pais e dos avós deixou de constituir um guia para o indivíduo na sua vida quotidiana (não estamos evidentemente a falar dos campos, onde a visão tradicional se mantém durante muito mais tempo). Na moral, na maneira de viver, no comportamento, no vestuário, etc., o indivíduo tinha de mudar constantemente e de se acomodar às exigências do presente, exigências essas que por sua vez se alteravam constantemente. Surge assim a *moda*. O reinado da moda constitui apenas, como é óbvio, um exemplo extremo da maneira como se manifesta a perda da validade da tradição. As mudanças verificadas nos costumes num sentido mais lato apontam para o mesmo fenómeno numa esfera mais decisiva da vida. Quando Castiglione escreve que é impossível alcançar uma perfeição absoluta e eterna porque os costumes estão a alterar-se constantemente e a perfeição deve ser necessariamente relacionada com eles, mais não faz que esboçar as consequências desse mesmo fenómeno (aliás, é precisamente devido à rápida *mudança* de costumes que a categoria do costume se transforma num *problema* — mas este assunto deverá ser tratado num capítulo separado).

É evidente, nestas condições, que por muito orientado para o passado que o pensamento do homem renascentista pudesse estar em certos aspectos, na prática vivia inteiramente *no e para o presente*. O passado era o ideal, mas manter-se em consonância com o presente constituía o verdadeiro — e dinâmico — motor da acção. Houve poucos períodos da história em que os homens se entregassem ao presente de maneira tão incondicional como no Renascimento. Ao dizer isto, não desejo sugerir um juízo moral contra ou a favor. Viver para o presente, num mundo dinâmico, em constante mudança, pode possuir dois conteúdos de valor diferentes — e isto se apenas tivermos em conta os dois casos extremos: ou uma submissão completa ao momento, com dissolução da individualidade e aparecimento de um relativismo moral, ou uma atenção constante às exigências reais do presente ao mesmo tempo que se preserva a substância do próprio indivíduo. Aqui podemos reportar-nos novamente às opiniões de Alberti, anteriormente analisadas, nas quais procura descobrir um «meio» entre as exigências da sociedade e a autonomia do indivíduo, ou àqueles pensadores estóicos e epicuristas do Renascimento que avaliaram e ordenaram sem medo nem esperança estas exigências constantemente renovadas, de acordo com «o carácter natural», ou seja a «justiça», que lhes era atribuída.

Viver no presente pressupõe no entanto um certo tipo de orientação para o futuro. Nas épocas de desenvolvimento social dinâmico, quando (como vimos) o ritmo da mudança social é mais rápido que o da vida individual, aquele que desejar apenas viver no presente, como acontece hoje, deverá objectivamente «atrasar-se» em relação a um presente que está constantemente a mudar para algo de novo. Desenvolve-se assim nos homens, e acima de tudo nos estratos dirigentes da sociedade — e aqui não me refiro necessariamente aos dirigentes políticos, e muito menos a qualquer aristocracia de nascimento ou intelecto, mas às pessoas ou grupos que constituem a vanguarda da mudança nos respectivos campos —, uma atitude de «estar virado para o futuro», um estado de alerta relativamente

aos possíveis movimentos do futuro, à sua evolução, às suas possibilidades. Relacionam as suas respectivas acções não apenas com os seus objectivos individuais — que existem desde que existem indivíduos — *como ainda avaliam os objectivos individuais que justificam as suas acções por intermédio das possibilidades e perspectivas da época* (pode acrescentar-se que é somente neste caso que o conflito entre fins e meios se torna crítico). Os homens preocupam-se mais com o que *existirá* ou *poderá existir* do que com o que *existe*. Também isto constitui um requisito prévio para «captar o momento».

Gostaria de ilustrar com um exemplo o facto de este tipo de orientação para o futuro na condução da vida quotidiana não implicar necessariamente uma orientação histórico-filosófica ou científica para o futuro. O facto de tudo estar em transformação e de nas situações concretas sermos obrigados a estar atentos à mudança não contradiz a sabedoria do ditado de Salomão, segundo o qual «nada existe de novo sob o Sol». (A propósito, Bacon valorizou bastante este ditado, considerando que correspondia à noção de Platão de que todo o conhecimento é reminiscência.) O meu exemplo é tirado do *Henrique IV* de Shakespeare. A seguir à traição de Northumberland tem lugar uma interessante discussão entre o Rei e Warwick sobre se será possível prever o futuro, e de que maneira:(1)

> *O Rei* — Meu Deus! Se se pudesse ler o livro do destino
> *E ver a revolução dos tempos...*
> *Warwick* — Em toda a vida humana há uma história
> Que simboliza a natureza dos tempos que findaram;
> A qual, sendo observada, permite profetizar,
> *Com grande aproximação, a substância das coisas*
> *Que estão ainda por nascer,* oculta ainda
> Nas suas sementes e débil início.
> Tais coisas, incuba-as e fá-las desabrochar o tempo; [...]

Para Warwick, não era portanto grande «admiração» que Ricardo tivesse previsto a deserção de Northumberland. Esta traição já estava presente «nas suas sementes». O Rei Henrique, no entanto, ignorara essas sementes, de que brotara o futuro, «que o tempo incuba e faz desabrochar». Assim, Warwick apela para um tipo de pensamento e comportamento que esteja orientado para o futuro. Mas em que tipo de concepção histórica e filosófica fundamenta o seu apelo? Baseia-o na noção de que só a história apresenta as lições dos tempos *passados* («Que simboliza a natureza dos tempos que findaram») e de uma maneira aproximada («Com grande aproximação»). O que é novo, repentino e surpreendente do ponto de vista da acção concreta pode, do ponto de vista da história, ser velho e repetitivo.

Os homens do Renascimento não tinham ainda assumido como objectivo a criação de uma sociedade «nova» e «melhor»; as suas acções não eram determinadas por esse tipo de visão, como viriam a ser mais tarde as acções dos homens do Iluminismo. Assim, não podiam ter uma *praxis* orientada para o futuro. Como exemplo bastará citar uma vez mais Shakespeare. Nenhum dos seus heróis apresentou como objectivo a criação de algo novo e, no entanto, Goethe tinha razão ao dizer que em cada uma das suas tragédias o mundo antigo se desmorona e um novo mundo luta por nascer. E esse novo mundo não é absoluto e intemporal

---

(1) *Henry IV*, parte II, III, 1 (itálicos meus — A.H.).

mas, uma vez mais, um *começo concreto*. Para citar a perspicaz observação de Jan Kott:[1]

> Quando um herói de Racine se mata a si próprio, a tragédia acaba e, simultaneamente, o mundo e a história deixam de existir. De facto, nunca existiram. Quando António e Cleópatra se matam, a tragédia acaba, mas a história e o mundo continuam a existir.

---

(1) Jan Kott, *Shakespeare Our Contemporary*, Nova Iorque, Anchor Books, 1966, págs. 176-7.

CAPÍTULO VII

INDIVIDUALIDADE, CONHECIMENTO DOS HOMENS, CONHECIMENTO DE SI PRÓPRIO, AUTOBIOGRAFIA

É do conhecimento geral que o Renascimento constituiu uma época de grandes personalidades multifacetadas. A ciência, a política, a filosofia e a arte podiam vangloriar-se dos seus grandes representantes. Encontramos do mesmo modo exemplos de versatilidade e da mais fanática e apaixonada unilateralidade, de moderação estóico-epicurista e da mais desenfreada falta de escrúpulos. Burckhardt afirma com razão que ninguém tinha medo de ser conspícuo, de parecer diferente dos outros; os homens seguiam obstinadamente o seu rumo na vida e as leis a que obedeciam as suas respectivas personalidades.

Entre a grande diversidade de personalidades surge, no entanto, repetidamente, uma característica comum, que consiste num *voltar-se para o mundo*, aquilo a que hoje chamamos, usando uma expressão da psicologia que entretanto se popularizou, extroversão. Este voltar-se para o mundo foi característico até ao século XVI, momento em que, com o aprofundar da crise dessa época, cedeu o lugar a um afastamento do mundo, à retirada dos homens para os seus problemas interiores e para a «introversão». Este nítido corte histórico é a melhor prova de que a «extroversão» e a «introversão» não constituem formas inatas do comportamento humano, sendo pelo contrário originadas pelas necessidades e possibilidades da época — se bem que sempre, como é óbvio, com um certo fundamento psicológico. A típica falta de interioridade do indivíduo do Renascimento nunca será excessivamente sublinhada, e é deste aspecto decisivo que devemos partir para a análise do conceito abertamente rígido e excessivamente generalizado de «individualismo». A individualidade, tal como existe agora tanto na realidade como enquanto ideal, é o produto de uma longa evolução histórica. As diferentes épocas históricas contribuíram de modo diverso para o seu desenvolvimento — e o Renascimento contribuiu bastante — mas mesmo aqui pode ainda observar-se uma certa continuidade, um sucessivo erigir de uma época sobre outra. As épocas que se sucederam ao Renascimento — mesmo os períodos de muito maior conformismo — puseram a descoberto novas características da individualidade; enriqueceram e refinaram a sua estrutura e deram-lhe uma maior consciência de si própria. Para dar apenas um exemplo (se bem que decisivo): as emoções interpessoais eram bastante menos individuais durante o Renascimento do que, por exemplo, no início do século XVII. A necessidade de liberdade era também, no seu conteúdo, bastante reduzida. Se perguntássemos hoje a alguém se gostaria de viver na Utopia de More ou na Cidade do Sol de Campanella, certamente responderia alarmado «não». E se insistíssemos em saber porquê, responderia sem dúvida que tais sociedades não permitiam o florescimento da personalidade individual, e que por essa razão viver nelas constituiria uma espécie de cativeiro entorpece-

dor. Mas durante o Renascimento ninguém, nem mesmo os indivíduos mais notáveis, pensavam desse modo. No diálogo da *Utopia* de More muitas coisas são ditas contra Rafael e muitos contra-argumentos são dirigidos contra os seus princípios, mas entre estes não se encontra a individualidade. (Do mesmo modo, nem um único contemporâneo — nem mesmo Aristóteles — disse alguma vez que na *República* de Platão o indivíduo não era livre.)

Engels observou correctamente que durante o Renascimento se tornaram necessários gigantes e que, portanto, essa época produziu gigantes. Mas era necessário um tipo especial de gigante — e foi por essa razão que o tipo de individualidade que surgiu nessa época foi um *tipo especial* de individualidade, correspondente às necessidades de então.

Já vimos anteriormente que as exigências da época eram: manter-se atento às situações novas, em mutação constante, apreender o «tempo», procurar e encontrar oportunidades para a acção individual no evoluir da realidade, sobressair na crista da onda — e não apenas seguir o movimento dos acontecimentos, mas também fazê-los mover — evoluir à velocidade do tempo ou até antecipar-se a ele. Todas estas tarefas decorrem de uma situação pública, exigem-na e reagem sobre ela. *O brilho da notoriedade iluminou o trajecto destes heróis; aliás, só podiam tornar-se heróis se aceitassem tal notoriedade.* Todos viviam necessariamente «para fora». Gostaria aqui de me reportar a dois fenómenos já discutidos. O primeiro é o facto de poucas épocas terem sido capazes de estabelecer a hierarquia de méritos dos seus artistas de uma maneira tão rigorosa como o Renascimento. As épocas ulteriores foram incapazes de «descobrir» um único artista renascentista que — no caso de ter sido verdadeiramente grande — não tivesse sido popular e reconhecido como tal no seu tempo. Nem sequer podemos dizer hoje (como acontece com a Antiguidade) que talvez tenham perecido génios incompreendidos. Pelo contrário: alguns deles foram esquecidos pela posteridade, pois é do conhecimento geral que mesmo na época de Goethe a arte renascentista se iniciava essencialmente com Rafael. Mas se lermos Castiglione, Leonardo ou Vasari, veremos que as estimativas da época reconheceram como «famosos» e «grandes» todos aqueles que a posteridade esqueceu e que o século XIX novamente descobriu. O outro fenómeno para o qual desejo chamar a atenção é o facto de os estóicos e os epicuristas do período também terem vivido para o exterior, pois o *procul negotiis* só foi redescoberto no século XVI.

Enfrentar os desafios acima descritos requeria não só energias e capacidades apropriadas (frequentemente, tanto a Antiguidade como a própria Idade Média não exigiram menos), como ainda energias e capacidades fundamentalmente individuais. Uma estrutura social não comunal tornou possível um tipo de *competição* entre os diversos indivíduos que era desconhecido na sociedade comunal, com os seus limites rígidos e bem definidos. O indivíduo só podia realizar-se *contra* os outros. Assim, a individualidade renascentista foi sempre uma forma de individualismo, e a sua força motriz era o *egoísmo*. O ódio, a inveja e o ciúme de todos aqueles que tinham feito ou podiam fazer melhor desempenhavam um papel importante na personalidade renascentista. E isso não se passava apenas com as figuras públicas, no sentido restrito. Se lermos as vidas dos grandes artistas contadas por Vasari, só encontraremos homens invejosos e ambiciosos, com a única excepção de Donatello e, até certo ponto, de Miguel Ângelo. E o aspecto mais interessante é que Vasari descreve toda esta inveja e ambição como sendo perfeitamente naturais, não as considerando minimamente repreensíveis. Do mesmo modo, Cellini viu em Vasari, e todos os seus contemporâneos, lutadores «capazes de apunhalar pelas costas» (e, aliás, descreve-se *a si próprio* como tal). Gostaria de fazer notar a propósito disto que o egoísmo renascentista de modo nenhum era sinónimo de egocentrismo — os homens voltados para o exterior nunca são egocêntricos.

Não é evidentemente o simples egoísmo que torna alguém individualista. O egoísmo renascentista era no entanto um egoísmo de indivíduos. Escoraram o seu futuro na acção, comprometeram-se nas correntes da época, actuaram e criaram; o seu egoísmo não pode portanto ser interpretado como uma atitude ética tão negativa como o egoísmo comum, egocêntrico, da sociedade burguesa desenvolvida. O egoísmo do Renascimento era um egoísmo de *criação*. Não estava orientado meramente para a particularidade do ser humano individual, mas primeiramente e acima de tudo para o seu trabalho. O trabalho em causa era, no entanto, o trabalho de um indivíduo e o seu êxito era inseparável do êxito do indivíduo.

Realizar a obra de cada um tornou-se tão importante como *motivo* devido ao carácter peculiarmente transitório do Renascimento (e vimos já que o indivíduo e o trabalho estavam estreitamente ligados entre si). *De facto, a tradição deixara de constituir uma força motivadora, e o conformismo ainda não se transformara numa.* A estrutura de motivos do comportamento estóico-epicurista era a mesma, excepto pelo facto de nela o «trabalho» constituir uma vida de beleza e rectidão. O trabalho de um indivíduo não era apenas um motivo, mas simultaneamente um fim. Isto não deve, evidentemente, ser mal interpretado. Os cidadãos da cidade-estado renascentista (por exemplo, Florença) serviram conscientemente a sua cidade-estado; alguns desejaram criar para a humanidade, outros por amor à erudição ou à arte — por isso dissemos que os motivos individuais não podem ser reduzidos à mera particularidade. Mas foram *eles* que desejaram e procuraram servir a humanidade. Se alguém lhes dissesse para viverem a sua vida na obscuridade, pois a sua obra sobreviveria de qualquer modo, ter-se-iam rido; com efeito, o sucesso da sua obra era inseparável do seu êxito pessoal.

O indivíduo renascentista era portanto um indivíduo porque se exteriorizava e, nesse processo de exteriorização, veio a conhecer-se a si próprio e a regozijar-se consigo mesmo. Mas exteriorização não significa apenas objectivação; implica igualmente *êxito*. Como é óbvio, a objectivação perfeita é um êxito em si própria. Mas os homens típicos do Renascimento necessitavam igualmente de outras formas de êxito: o dinheiro e a fama.

Com o Renascimento, portanto, *a auto-realização e a autofruição da personalidade transformou-se num objectivo*. Neste sentido, o individualismo renascentista realizou em grande medida aquilo que hoje consideramos a essência da individualidade. Mas essa identidade entre ambos mantém-se abstracta. *Onde* residia essa auto-realização, *em que* consistia essa autofruição, *o que* consideraram estes homens que era o êxito? Tudo isto era determinado pela quantidade de «essência humana» que o individualismo das várias personalidades renascentistas conseguia realizar. A hierarquia era clara: desde o não essencial até ao essencial, conduzia do dinheiro até à criação «pura», passando pela fama.

A hierarquia era clara; no entanto, durante o Renascimento muito poucas pessoas tinham consciência dela. Dado que, no conjunto, o indivíduo se fundira com a sua obra, os homens ainda não tinham aprendido a diferenciar entre o amor próprio e o interesse próprio, entre a autopreservação e o egoísmo. As motivações do dinheiro e da fama combinavam-se na auto-realização e na autofruição. Não desejamos, evidentemente, afirmar que todas as personalidades do Renascimento fossem ávidas por dinheiro; mas quase sem excepção tinham sede de fama, e são muito poucos aqueles de quem sabemos ou suspeitamos que na sua atitude para com a vida desaprovavam estas motivações. Vasari, por exemplo, dá dúzias de exemplos da mistura de motivações gerais e particulares. Giotto «estabeleceu-se em Pádua, onde pintou diversas imagens, e adornou muitas capelas ... com o

que obteve muita honra e proveito». (1) Graças às descobertas dos irmãos Della Robbia, «as artes do desenho, e o mundo em geral, foram enriquecidos pela posse de uma decoração nova, útil e bela — com o que, por outro lado, o próprio mestre obteve uma fama perpétua e uma glória imortal».(2) Cardano escreveu que desde o início a sua maior paixão consistia em tornar o seu nome conhecido para sempre. O auge da vida de Petrarca foi receber a sua coroa de louros. Podemos ainda citar, uma vez mais, o «princípio do êxito» de Inghirami, segundo o qual a sabedoria é uma «espécie de filosofia civil e popular que incita os homens a acções esplêndidas e gloriosas à vista da multidão e que os tornam grandes, poderosos, nobres e, em suma, os primeiros de entre todos».(3)

Com o século XVI esta ausência de diferenciação desaparece. A manifestação clara de uma interioridade ou subjectividade humanas, uma consequência do carácter crítico do período, ensinou os homens a fazer distinções entre as diferentes áreas de auto-realização. Não é que os homens se tivessem tornado «melhores» — mas tão-só que, durante o início do Renascimento e até certo ponto no alto Renascimento, não existia *qualquer contradição objectiva* entre o «*eu*» como representante da consciência da humanidade e da autoconsciência e as necessidades e esforços dos indivíduos. Em linguagem simples: *geralmente* (e não apenas em casos excepcionais) era possível «ter êxito» através da criação genuína e adquirir dinheiro e fama por intermédio da grandeza e da força de vontade. No século XVI, depois de a Igreja (ou melhor, as Igrejas) restaurarem a disciplina nas suas fileiras e começarem a exercer uma forte pressão em todos os tipos de criação, a oposição às «expectativas» oficiais tornou-se cada vez mais uma condição prévia da criação; assim, surgiu uma contradição objectiva entre esse «eu» e os interesses particulares, e a anterior ausência de diferenciação acabou por desaparecer. Em Montaigne esta contradição é aparente de uma forma particularmente clara.

Esta «separação» das aspirações particulares em relação ao conceito geral de auto-realização desenvolveu-se em diferentes países em diferentes épocas e sob diferentes formas, em sintonia com o evoluir da própria história. Posso referir uma vez mais Shakespeare, pois é fácil observar esse processo na sua obra e no seu sistema de valores. Nas comédias do jovem Shakespeare, o desejo de aquisição de bens manifestado pelos seus heróis de modo nenhum é repreensível. Mais ainda: aqueles que se esforçaram por alcançar o bem-estar são muitas vezes mais simpáticos e normais do que os tipos «antiquados». Em *A Fera Amansada,* Petruchio diz:(4)

> Se portanto conheces
> Uma moça suficientemente rica para ser a mulher de Petruchio,
> Já que o dinheiro é o lema da minha dança nupcial...
> Vim para Pádua fazer um casamento rico;
> E, se rico for, em Pádua serei feliz.

E é assim que pede ao pai de Kate a mão desta (5):

> Dizei-me portanto, se obtiver o amor da vossa filha,
> Qual o dote que me trará sendo minha mulher?

(1) Giorgio Vasari, *Lives of the Great Painters,* Londres, Bonh's Standard Library, 1850, I, pág. 115.
(2) *Ibid.,* I, pág. 348.
(3) Citado em Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom,* pág. 74.
(4) *The Taming of the Shrew,* I, 2
(5) *Ibid.,* II, 1.

Petruchio é de facto superior aos pretendentes burgueses de Kate, que imitam um cortejar aristocrático — e ganha a única mulher que vale a pena. Nos *Dois gentis-homens de Verona*, o pérfido Proteu toma como princípio o seguinte (1):

> Não posso ser constante a mim próprio
> Sem usar de alguma traição contra Valentino ...

Aqui a auto-realização é identificada com os interesses particulares de cada um. É certo que Proteu é uma figura antipática na peça, mas no final Valentino e o poeta perdoam-lhe. Porém, a escala de valores continua a mudar: em *Como vos aprouver*, o dinheiro (o êxito) e a humanidade entram em conflito directo — se bem que apenas por um momento. No entanto, veja-se a distância que separa isto do *Rei Lear*, de *Timon de Atenas*, ou até do final desesperadamente feliz de *Tudo está bem quando acaba bem!* Nestas peças o êxito, o dinheiro e o poder são cegos e automutilantes por princípio.

Leonardo da Vinci foi a primeira personalidade renascentista que reagiu contra a hierarquia do dinheiro, da fama e da *oeuvre*, e para ele *só o trabalho* constituía o critério da auto-realização. Não sabemos se foram as suas infelicidades na vida que o levaram a esta conclusão ou se, pelo contrário, foi este princípio que deu origem a tais infelicidades. Para Leonardo, a única medida do valor de um homem é o seu trabalho, mas este devia ter um *conteúdo moral;* e ambos eram agora inseparáveis do suporte moral do criador.

> Vede aqueles que podem ser chamados
> Simples condutos de comida,
> Produtores de estrume, enchedores de latrinas,
> Pois deles nada mais se vê no mundo
> Nem qualquer virtude se observa no seu trabalho,
> Nada deles restando além de latrinas cheias.(2)

Para Leonardo, os homens que apenas se preocupam com os seus interesses privados, e se contentam com realizá-los, limitam-se a encher latrinas (compare-se a análise de Marx sobre a vulgaridade, a estreiteza e a baixeza da complacência).

O declínio do «princípio do êxito» reflectiu o novo estatuto social da arte. Nunca antes, em toda a história, fora a arte — arte real, nova, original, profunda — tão oficial como durante o Renascimento. Basta comparar o contributo de Rembrandt, não com o de artistas com tanto sucesso como Rafael ou Ticiano, mas com uma «personalidade difícil» como Miguel Ângelo, para ver como a diferença era notória. Falei intencionalmente das artes gráficas, pois até ao fim do século XVI a literatura renascentista (incluindo a poesia lírica e a obra de Ariosto) não era uma literatura de interioridade, assemelhando-se nesse aspecto aos produtos das artes gráficas, apesar de não ter um carácter espacial. No século XVI, principalmente no seu final, surge uma arte subjectiva. Dénes Zoltai mostrou a crescente importância da música em Florença no final do século (Vincenzo Galilei, o grupo Camerata, etc.) (3). Esta interioridade, por outro lado, já caracteriza plenamente a arte dramática de Shakespeare, mais precisamente a descrição dos conflitos entre a vida exterior e interior.

---

(1) *The Two Gentlemen of Verona*, II, 6.

(2) Leonardo da Vinci, *Notebooks*, org. Edward MacCurdy, Nova Iorque, George Braziller, 1958, pág. 278.

(3) Dénes Zoltai, *A zeneesztétika története (História da Estética Musical)*, Budapeste, Zenemükiadó, 1966, I: *Ethos* e Afecto.

A procura dominante de uma auto-realização no Renascimento, quer sob a forma do princípio do êxito quer como domínio dos interesses privados, era *concomitante com a secularização e um resultado desta*. A justificação da existência do homem era completamente terrena, pois este exigia e procurava uma justificação secular. Por muito paradoxal que pareça, é verdade que neste aspecto, de modo nenhum secundário, a figura de Lutero constituía o *culminar do processo de secularização*. Lutero — inconscientemente, como é óbvio — derrotou a religião no seu próprio campo. Foi Dilthey quem se apercebeu de que Lutero não era um «santo» nem um dos eleitos, mas «simplesmente» uma personalidade feita para actuar e dominar, e que era aqui que tinha origem a sua extraordinária influência pessoal. «Dominou os homens da sua época, pois estes pensaram ver nele aquilo que eles próprios poderiam ser», escreveu (1). Lutero diferia essencialmente de todos os anteriores renovadores da religião pelo facto de a noção de eleição não ter qualquer papel na sua ideologia e na sua prática, e não por estar orientado para o mundo (como acontecera aliás com muitos outros). Deus não o destinara a qualquer alto desígnio (não mais do que a qualquer outro homem); não era levado a trabalhar por um apelo misterioso, mas sim pela perspectiva da derrocada da Igreja e da religião. Era um *homem*, e de modo nenhum uma figura *sobre-humana*; era um homem que reconheceu as suas possibilidades, captou o «momento certo», definiu a sua «tarefa», realizou a sua «vocação», e pôs em prática as ideias que decorreram destas percepções. Era um homem que não tinha vergonha da sua particularidade, ao contrário de Santo Agostinho; pelo contrário, aceitava-a (pois, como no-lo diz, não conseguia pensar numa mulher sem sentir desejo). Seja o que for que o luteranismo possa ter-se tornado no futuro, com Lutero a pregação da religião transformou-se num assunto humano, e foi ela própria secularizada.

Voltemos agora ao pensamento filosófico do Renascimento; como se reflectia nele a nova individualidade?

Manifestou-se em particular na maneira como a imortalidade da alma era interpretada. O conceito tomista de alma seguia o princípio da dupla subordinação: o espírito humano era «pessoal» e individual, e depois da morte seria imediatamente unido, enquanto tal, ao espírito divino. A alma como entidade separada estava, no entanto, longe de constituir uma alma individual. Dado que toda a existência terrena do homem era delimitada por uma hierarquia objectiva, a sua actividade no interior dessa hierarquia determinava as formas e o conteúdo da virtude e do vício; a salvação ou a condenação da alma individual dependia do comportamento global do homem que encontrava (ou não encontrava) o seu lugar nesta hierarquia objectiva (e, como é evidente, também da graça). A opinião dos averroístas segundo a qual os homens não eram pessoalmente imortais, mas o eram pela mediação da parte universal das suas almas, o seu intelecto, constituía um passo em direcção à secularização, na medida em que reincorporava o mito da imortalidade da alma na filosofia. Durante o Renascimento, todavia, até esta ideia se tornou obsoleta, pois o individualismo renascentista não tolerava uma despersonalização mesmo na imortalidade. A solução não podia no entanto consistir num retorno à concepção tomista, pois agora os homens desejavam tornar-se imortais nas suas *personalidades terrenas*. Dado que voltarei mais tarde à análise do problema da alma, indicarei aqui simplesmente as direcções principais seguidas pelas respostas a esta questão. De acordo com Ficino, por exemplo, também o corpo é imortal; assim, o homem vive completamente da sua *individualidade*.

---

(1) Wilhelm Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. e 16. Jahrhundert*, em *Gesammelte Schriften*, Leipzig e Berlim, Teubner, 1914, II, pág. 55.

Pomponazzi tratou teoricamente a imortalidade como individual e total, se bem que, ao mesmo tempo (como já disse), não a considerasse normativa ou susceptível de orientar a vida quotidiana e a prática moral. Por outro lado — como escreve J. H. Randall — «os últimos averroístas, como Zimara, foram cada vez mais levados a identificar esta unidade do Intelecto com a unidade dos princípios racionais em todos os homens»([1]).

O mundo começava a surgir cada vez mais como um mundo feito de indivíduos, um caleidoscópio de personalidades individuais. Daí em diante, o indivíduo transforma-se no ponto de partida teórico de todos os sistemas psicológico-éticos. Para Vives e Telésio, a *autopreservação* constitui o ponto de partida do comportamento humano. Todas as sensações, todas as virtudes e todos os vícios são reduzidos, em última análise, à autopreservação. *A sociedade, o* status civiles, *acaba igualmente por surgir como um conjunto de elos ligando unidades individuais que se assemelham entre si.* A commiseratio é o motivo que nos incita à actividade social; «pôr-se no lugar dos outros» transforma-se no ponto psíquico de partida para a compaixão social. Podemos ver aqui o início do moderno princípio burguês do egoísmo, a fonte antropológica de todas as teorias do contrato social. Tratava-se da primeira tentativa — mesmo que apenas num sentido — de construir a sociedade a partir dos «átomos» constituídos pelos homens individuais. No início, portanto, estava não a sociedade, mas sim o homem.

A individualidade acabou por surgir, finalmente, na própria natureza. Não afirmarei que é este o *único* fundamento da monadologia de Bruno; mas *nas mónadas deste o individualismo transforma-se certamente num conceito que constitui toda uma nova imagem do mundo.* As «entidades» de Giordano Bruno não são as unidades abstractas, matemáticas, de Cusa, mas sim seres individuais, unidades de corpo e alma, totalidades fechadas, auto-suficientes. E o universo infinito e único é constituído por um número infinito de mónadas, tal como a sociedade consiste em totalidades concretas constituídas por unidades de corpo e alma — os indivíduos.

O aparecimento de um indivíduo especificamente renascentista alterou *igualmente a estrutura do carácter.* O carácter deixou de se desenvolver organicamente a partir das tarefas e das expectativas fixadas à partida pelo sistema de ordens sociais feudais; era escolhido pelos indivíduos, desenvolvendo-se de maneiras relativamente autónomas na direcção definida pelas expectativas sociais, particularmente a esperança de êxito — desviando-se assim do geral e aproximando-se cada vez mais do individual. Daqui decorre o constante esforço dos pensadores renascentistas no sentido de criarem novas tipologias do carácter, que fossem mais desenvolvidas e transcendessem a tipologia dos temperamentos de Hipócrates, e que pudessem facilitar aos homens «reconhecerem-se a si próprios» na nova pluralidade de caracteres. Na pintura, particularmente a partir do século XV, o retrato tornou-se cada vez mais importante, e mesmo na escolha dos temas para os quadros históricos ou mitológicos o indivíduo ganhou um lugar mais importante (como acontece no segundo período de Donatello). Várias das pinturas de Leonardo podem ser consideradas como estudos deliberados do carácter. Max Dvořak tem razão, em minha opinião, quando interpreta deste modo a *Última Ceia.* Leonardo procurou mostrar a maneira como os Apóstolos, com as suas diferentes personalidades, reagiam de *maneiras diferentes* à mesma notícia (a traição de Judas); procurou captar artisticamente a ligação entre a personalidade individual e a maneira de reagir. Giambattista della Porta examinou também na sua *De humana physiognomia* o modo como o carácter humano era expresso

---

(1) John Herman Randall, *The School of Padua*, Pádua, Editrice Antenore, 1961, pág. 80.

pelos traços faciais, acrescentando porém que só era capaz de apresentar conjecturas dado que, devido ao livre arbítrio dos homens, estes eram capazes de nos iludir com os seus traços faciais.

A dissolução do sistema de ordens feudais e o aparecimento de uma multiplicidade de caracteres colocou novas exigências, mais substanciais do que nunca, na maneira de ganhar um conhecimento dos homens. Na sociedade feudal podia-se prever mais ou menos, a partir da posição social de alguém, a sua vida anterior, as suas ligações e o seu temperamento, a maneira como poderia reagir. *E isso era tanto mais verdade quanto é certo que as situações inesperadas tinham limites bem definidos.* Podia prever-se se em dada situação uma pessoa se vingaria ou não e até que ponto de forma apaixonada ou mantendo o sangue frio. Agora, porém, o conhecimento dos homens tornava-se cada vez mais difícil. As situações com que o homem podia deparar deixaram de ter uma «estrutura», passaram a ser inesperadas, impossíveis de definir previamente. O que *agora* as definia mais ou menos *não eram apenas as circunstâncias ou relações objectivas mas, em grande medida, o próprio carácter,* de tal modo que o conjunto de situações que podiam apresentar-se aos homens só podia ser definido, mesmo aproximadamente, recorrendo ao conhecimento do carácter humano.

Mas o problema mal começava. O que tornava ainda mais difícil adquirir um conhecimento dos homens era o aparecimento de «papéis» e de comportamentos com eles relacionados. Na sociedade feudal, o homem não «desempenhava um papel»; *era* aquilo para que nascera. A divisão capitalista do trabalho e a abertura da hierarquia social tornaram possível, no entanto, que uma mesma pessoa ocupasse diferentes degraus da escada social; podia ser activo em ramos completamente diferentes da divisão do trabalho, ser barbeiro num dia e escritor no seguinte e *condottieri* no terceiro, adoptando formas de comportamento diferentes umas a seguir às outras e continuando apesar disso a ser o mesmo homem. Dado que cada lugar particular na estrutura social e cada ocupação particular produzia diferentes comportamentos e um conjunto diferente de direitos e obrigações, *um mesmo homem podia identificar-se com diferentes comportamentos, diferentes conjuntos de direitos e obrigações e diferentes normas concretas, continuando no entanto a ser «ele», e não «eles».* Como é óbvio, não foi apenas a extensão da divisão social do trabalho que provocou o aparecimento destes comportamentos em função do papel social. Para tal, o capitalismo nascente foi obrigado a dissolver todas as comunidades, de tal modo que o homem só pudesse afirmar-se com a mediação da posição por ele ocupada na divisão social do trabalho, de tal modo que o estatuto económico (e não a humanidade como comunidade) pudesse tornar-se a norma universal. Só deste modo surgiu essa dualidade em termos da qual o homem enquanto tal é independente da posição que ocupa na divisão do trabalho (todos são igualmente seres humanos) enquanto, simultaneamente, os homens só podem realizar-se a si próprios através do lugar que ocupam na divisão do trabalho (o estatuto económico é a única norma universal). *O homem foi assim dividido, para o exprimir de uma forma relativa, em «indivíduo» e «papel»*[1].

A atenuação do elo entre as personalidades dos homens e as funções por eles exercidas na sociedade não só tornou possível que alguns apresentassem diversos tipos de comportamento *uns a seguir aos outros,* como ainda lhes permitiu apresentarem diferentes tipos de comportamento *simultaneamente.* Para mencionar apenas um exemplo-chave: a separação entre o burguês e o cidadão prefigurou a

---

(1) Para uma análise mais completa deste problema consultar o meu estudo 'A szerepfogalom marxista értelmezhetóségéról' («sobre a interpretação marxista do conceito de 'papel social'»), em *Társadalmi szerep és elóitélet (Papel Social e Preconceito).*

divisão entre a vida pública e a vida privada. Os representantes do Renascimento clássico, como Alberti, dedicaram grandes esforços teóricos e práticos ao preenchimento desta brecha e à criação de uma interacção dinâmica, substancial, entre a vida pública e a privada. Mas, como vimos, no século XVI estes esforços redundaram em fracasso. Como Montaigne escreveu: «A sociedade em geral pode funcionar sem os nossos pensamentos; mas o resto — as nossas acções, o nosso trabalho, a sorte e a própria vida — deve ser posto ao seu serviço»(1). A «liberdade de religião», a prática «livre» da fé de cada um, a liberdade de «consciência» ou crença subjectiva — todas estas exigências codificavam a crescente separação, ou mesmo o verdadeiro conflito entre as normas da vida privada e as da vida pública. À medida que as normas e a ética do «mundo» iam mostrando a sua incapacidade para realizar os ideais do Renascimento e começavam até a separar-se progressivamente deles, a «intimidade» e a subjectividade passaram cada vez mais a preservar esses ideais espezinhados, enquanto o simples cidadão ou «sujeito» que vivia na sociedade burguesa, possivelmente entre condições de refeudalização, era obrigado no seu comportamento «exterior» a acomodar-se às exigências da nova época. Charron escreveu, confiante mas com bastante amargura:(2)

> No fim cada um de nós deve procurar distinguir, no seu papel público, o seu próprio eu, *pois cada um de nós desempenha dois papéis e consiste em duas pessoas, uma das quais é externa e a outra essencial.* Devemos ser capazes de distinguir a pele da camisa... e devemos aprender a lidar com o mundo tal como é, ao mesmo tempo que o consideramos como algo que nos é estranho.

Como vimos, Charron considerou uma consciência da existência deste «duplo papel» como condição *sine qua non* de um conhecimento dos homens. Distinguir a pele da camisa — é aqui que tem início o conhecimento do homem.

É certo que a contradição entre «exterior» e «interior» não era típica, na sua forma extrema, do Renascimento clássico. Mas mesmo nessa época o aparecimento de um comportamento ligado ao papel desempenhado, e da *hipocrisia como atitude,* caracterizou cada vez mais toda a gama das actividades humanas, desde a vida quotidiana até à política. Isto era uma consequência praticamente natural da competição por alcançar um estatuto entre indivíduos egoístas e do princípio do «êxito». De facto, quando os indivíduos lutam por alcançar um lugar no mundo — e, frequentemente, fazem-no *contra* outros — são muitas vezes obrigados, para que possam atingir os seus fins, a disfarçarem as suas intenções; têm de mostrar-se aos outros como se fossem diferentes daquilo que de facto são, têm de «desempenhar um papel». Como é evidente, fingir ou esconder a verdadeira identidade não era novo. Para citar apenas alguns exemplos bíblicos: Jacob dissimulou e escondeu a sua identidade quando recebeu a bênção de Isaac, e José, quando se encontrava no Egipto, escondeu a sua origem e dissimulou perante os irmãos. Mas nestes exemplos antigos o encobrimento da identidade própria e a dissimulação *não envolviam qualquer contradição ética.* Jacob actuava de acordo com a sua própria moralidade (e a da sua comunidade), conseguindo validá-la mesmo no Egipto. Com o Renascimento, porém, este tipo de dissimulação acabou por encerrar uma contradição ética. Os homens apresentavam-se diferentes do que verdadeiramente eram, pretendendo ser bons quando eram perversos e perversos quando

---

(1) Montaigne, *Complete Essays,* trad. Frame, pág. 86 (Livro I, capítulo 23).
(2) Charron, *De la sagesse,* citado em Dilthey, *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert,* em *Gesammelte Schriften,* pág. 265 (itálicos meus — A.H.).

eram bons; mentiam quanto aos seus verdadeiros fins, professando objectivos diferentes mesmo quando estes eram, do ponto de vista moral, abertamente contrários aos seus verdadeiros objectivos. A dissimulação transformou-se numa *forma regular de comportamento*, tornando-se algo mais do que a simples dissimulação ou a hipocrisia. Surgiu assim uma rotura entre a natureza «real» das pessoas e a outra natureza, «não real», e com ela uma contradição permanente entre a essência e a aparência.

O conhecimento dos homens mantém-se sempre um pouco «atrasado» em relação à evolução real dos tipos de carácter. Durante o Renascimento, esse «atraso» revelou-se razoavelmente grande. Aqueles que não se tornaram conscientes deste jogo duplo (porque se mantinha estranho à sua natureza moral) sofriam extraordinários choques e desapontamentos. As grandes catástrofes causadas pela falta de conhecimento dos homens que encontramos muitas vezes em Shakespeare, são reflexo de um problema que afectou a vida de todos. A leitura atenta de Ariosto pode igualmente revelar como esta questão era fundamental e funesta. Ariosto só em raras ocasiões se afastou da história contada para apontar uma moral a ela aplicável; mas quando fala das mulheres sedutoras, não pode impedir-se de suspirar:(1)

> Oh, estranhos encantamentos hoje usados,
> Oh, estranhas feiticeiras tão fáceis de encontrar,
> Que acham tantos sortilégios e subtis modos
> De manterem bem preso o coração dos apaixonados,
> Não conjurando espíritos,
> Nem conhecendo as estrelas ou habilidades profundas,
> Mas ofuscando os conceitos dos homens,
> E enleando-os com a dissimulação,
> A fraude, o embuste e a mentira.

E este suspiro refere-se não só à maneira desonesta de ganhar a afeição dos outros, mas a todos os tipos de estratagemas com que os homens podem exercer poder sobre outros.

Com efeito, a hipocrisia activa do Renascimento tinha como verdadeiro objectivo destruir o outro ou submetê-lo ao nosso próprio poder. Antes, esta hipocrisia, as tentativas de conhecer os homens ou cediam ou procuravam adaptar-se-lhe. A acomodação, no entanto — considerando um homem honrado — podia ser de dois tipos. Significava, por um lado, *«treinar-se» a si próprio no conhecimento dos homens,* desenvolvendo a capacidade para ver por detrás das suas máscaras, e, por outro lado, definir formas de defesa, de *encobrimento do próprio espírito, mais ou menos exposto,* e de restrição da confiança nos outros. Só a junção destes dois aspectos permitia uma salvaguarda contra as catástrofes, os fracassos e as desilusões. E, assim, quando Charron escreve que os homens devem distinguir a camisa da pele, estas palavras têm um duplo sentido. Deve aprender-se a discriminar ao entrar em relação com os outros (melhorando o conhecimento que se tem dos homens) e, simultaneamente, a colocar uma camisa sobre a nossa própria pele (defendendo o nosso espírito).

Assim surgiu, mesmo durante o Renascimento (particularmente no século XVI), *aquilo a que podemos chamar o «incognito», com dois tipos diferentes de conteúdo e objectivo.* O *incognito* ofensivo era um dissimulador activo, que jogava com os

---

(1) Lodovico Ariosto, *Orlando Furioso,* trad. de John Harington, Londres, Centaur Press, 1962, pág. 83 (Livro VIII, Stanza 1).

outros a fim de alcançar os seus objectivos; o *incognito* defensivo não era um dissimulador ou um hipócrita, apenas procurando, ao esconder o seu eu, impedir os outros de jogarem com ele.

Não é por acaso que estas duas formas de *incognito*, e os problemas morais, psicológicos e sociofilosóficos que os rodeavam, foram analisados e descritos em toda a sua complexidade em Inglaterra. Foi na Inglaterra isabelina que surgiram, juntos e simultaneamente, os fenómenos que deram origem a este *incognito* novo e duplo, e de maneira abrupta, e não lenta e gradualmente, como aconteceu em Itália. A acumulação primitiva, a dissolução das antigas tradições, o declínio das restrições feudais e a reestruturação de valores, tudo isso teve lugar no século XVI, num momento em que a interioridade e a subjectividade já se tinham desenvolvido. Tornou-se assim possível apreender o problema em toda a sua complexidade. E as obras de Bacon e Shakespeare, em particular, revelam bem essas tentativas.

Na verdade, Bacon procurou por várias vezes analisar o problema do nosso conhecimento dos homens. Partiu da convicção de que o carácter devia ser «procurado» — não era possível apreendê-lo imediatamente e, além disso, *nem todas* as situações eram apropriadas para se familiarizar com ele. «A natureza de um homem é melhor compreendida na *intimidade*, pois não existe então qualquer sentimento; na *paixão*, pois ela leva um homem a contrariar os seus próprios preceitos; e numa *experiência nova*, pois então não é guiado pelo hábito»(1).

Parece desnecessário analisar os casos enunciados; é fácil ver que Bacon coloca astutamente o seu dedo nas situações que de facto permitem realçar a natureza essencial de um homem. Gostaria porém de fazer duas observações. A primeira é que Bacon não tinha exclusivamente em mente os dissimuladores. Tinha igualmente consciência das formas mais modernas de desempenho de um papel, que não decorrem necessariamente de uma falsidade deliberada, mas de princípios e práticas *conformistas*, e que são do mesmo modo produtos da divisão capitalista do trabalho. Se ajustarmos constantemente os nossos princípios e práticas às «outras pessoas», sem nunca nos perguntarmos se têm ou não razão nem procurarmos compreender-nos nós próprios nos nossos princípios e na nossa prática, resultará uma separação entre a essência e a aparência — e, pior ainda, uma perda de essência — mesmo sem qualquer intenção consciente de prejudicar ou enganar. Mas é também verdade que este tipo de pessoa pode abandonar esse comportamento devido a uma paixão ou a uma situação nova e inesperada, pois é precisamente nestas situações que os estereótipos frequentemente deixam de poder manter-se de pé.

O outro aspecto que vale a pena explorar é o termo «experiência», juntamente com a expressão «caso novo». Estes termos indicam que não era estranha a Bacon a ideia de enriquecer o nosso conhecimento dos homens «pondo-o à prova» conscientemente, ou seja, colocando um carácter que se deseja conhecer numa situação artificial planeada antecipadamente. Voltaremos a encontrar este problema em Shakespeare.

Noutro ponto Bacon trata demoradamente das várias formas de dissimulação defensiva. Distingue dois princípios básicos. O primeiro é o seguinte: sem uma certa dissimulação não podemos defender a nossa própria vida e a nossa individualidade. O segundo é: se a dissimulação se transforma no comportamento habitual de uma pessoa, se se transforma em hipocrisia, então ela perder-se-á, pois perde o que é mais importante, ou seja, a sua individualidade moral. *A sinceridade*

---

(1) Bacon, *Essays*, edição Macmillan, pág. 97.

e a hipocrisia absolutas constituem as formas extremas de comportamento. Deve procurar-se um justo «meio» entre ambas.

Vejamos o que Bacon pensa dos dois extremos. «A nudez é inconveniente, tanto na mente como no corpo»(1), escreve a dado passo. E ainda: «A descoberta do eu de um homem partindo dos traços do seu semblante constitui uma grande fraqueza e é enganadora»(2). Mas, por outro lado: «Um hábito geral de simulação... é um vício»(3) porque «priva o homem de um dos mais importantes instrumentos para a acção, a saber, a confiança e a fé»(4). Estas máximas são extremamente características. A passagem que reprova a «nudez da mente» é um apelo directo ao decoro. Os aspectos não convencionais do decoro, como os que podem combinar as formalidades do comportamento humano com um sentido da situação concreta, podem surgir sob a forma de uma retenção dos próprios pensamentos nas palavras e no comportamento, ou de um encobrimento total (já discuti noutro ponto a questão do tacto social). E estas reticências constituem um modo de controlar a brutalidade que, como vimos, constituía uma ocorrência quotidiana durante o Renascimento. A expressão facial, como um espelho fiel dos sentimentos, é criticada por Bacon de dois pontos de vista. É imprudente na medida em que através dela o homem «se mostra» aos outros; e é uma «fraqueza», dado que não pode manter-se sob controlo, violando frequentemente o tacto, o decoro e o civismo (e como tal constitui uma manifestação de falta de cultura, de negligência e de brutalidade).

Voltemos agora aos princípios levantados contra a hipocrisia. O primeiro é puramente ético, enquanto o segundo se refere ao êxito da prática de cada um; mas ambos se encontram fortemente ligados. Bacon sentiu claramente que a hipocrisia como forma normal de comportamento, como «vício», estava em última análise condenada a um fracasso na prática. Não devemos portanto subestimar as reservas morais de um homem, que também podem ser uma fonte de êxito prático. E, entre elas, encontram-se em primeiro lugar a *fidelidade e a confiança.* Tomemos nota delas, pois voltaremos a encontrá-las em Shakespeare.

Entre estes extremos Bacon distingue três tipos principais de auto-encobrimento ou *incognito*(5):

> O primeiro, o *retraimento,* a reserva, o sigilo; quando um homem se apresenta sem permitir a observação, ou a apreensão daquilo que é. O segundo, a *dissimulação,* na negativa; quando um homem deixa escapar indícios e argumentos que mostram que não é aquilo que é. E o terceiro, *simulação,* na afirmativa; quando um homem finge propositadamente e com habilidade e pretende ser aquilo que não é.

Existem portanto diversas fases que conduzem de um *incognito* defensivo, passivo, para um ofensivo e activo. Mas Bacon é muito claro na afirmação de que não existem paredes estanques entre elas. Aquele que escolhe o «retraimento» pode ocasionalmente passar à «dissimulação», enquanto alguém que não deseja ir além da dissimulação pode por vezes, sem querer, cair na hipocrisia activa ou «simulação» (e pode até, em certas circunstâncias, voltar ao «retraimento»). Existe sempre um certo «espaço livre» para o *incognito;* quem quiser manter-se fiel ao seu próprio *incognito* deve permitir-se um certo espaço, a fim de poder movimentar-se

(1) *Ibid.*, pág. 13.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, pág. 14.
(5) *Ibid.*, pág. 12.

livremente numa direcção ou noutra. «Nenhum homem pode ser sigiloso, a menos que se permita um certo *campo* para a dissimulação; a qual apenas é, por assim dizer, a margem ou cauda do sigilo»(1).

Assim, Bacon está longe de considerar os vários tipos de fingimento livres de quaisquer problemas. Em todo o fingimento, mesmo no mais elementar, existe sempre um risco, e além disso esse risco é simultaneamente moral e prático; quanto maior é, mais fácil e imperceptivelmente se pode passar de um vulgar auto-encobrimento a um nível de comportamento hipócrita. É certo que a sinceridade total apresenta igualmente os seus perigos, e que também estes (como vimos) são morais e práticos (desrespeito pelo decoro, pelo momento e situação apropriados, falta de tacto). Qual deve ser então a escolha correcta?

Aqui Bacon recorre, involuntariamente, ao princípio aristotélico do justo meio. Acima de tudo, escreve, a *escolha do comportamento pelo indivíduo deve manter-se de acordo com o seu próprio carácter*. Deste ponto de vista, porém, o aspecto mais importante do carácter é a sabedoria ou sagacidade *(phronésis)*. Em Bacon o conceito aristotélico de *phronésis* é ampliado até incluir uma dimensão nova, a do conhecimento dos homens. Aquele que conhece bem os outros homens, que possui a *phronésis*, pode permitir-se ser sincero no que se refere ao seu comportamento genérico ou à sua atitude dominante, pois com o auxílio de um conhecimento sólido dos homens será capaz de detectar o ponto do seu contacto com os outros em que deverá fechar-se novamente em si próprio. Um mau juiz dos homens, no entanto, por lhe faltar a sagacidade, tem de recorrer necessariamente à hipocrisia para poder manter-se, pois é incapaz de perceber que homens e que circunstâncias são perigosos. O maior perigo para os primeiros é a falta de sinceridade, e para os segundos a sinceridade.

> Pois se um homem tem uma capacidade de avaliação tal que consegue discernir as coisas que podem ser deixadas expostas, o que deve ser secreto, e o que só deve ser mostrado em parte, assim como a quem e quando... para ele o hábito da dissimulação é um estorvo e uma fraqueza. Mas se não conseguir alcançar essa capacidade de avaliação, só lhe resta fechar-se e dissimular (2).

Os homens verdadeiramente astutos podem ser abertos e sinceros, «pois podem dizer de passagem quando se deve parar ou virar; e nos momentos em que pensam que a situação requer dissimulação... usam-na...»(3).

Verifica-se então que *o conhecimento dos homens é o aspecto da* phronésis *em torno do qual os outros valores são ordenados* e à volta do qual giram a moralidade e o êxito das acções dos homens. Só um bom juiz dos homens pode ser honrado e ter simultaneamente êxito; os outros *ou* sofrem desaires, *ou* descem socialmente, ou ambas as coisas.

Shakespeare apresenta-nos toda uma galeria de vilãos que manipulam a contradição entre a essência e a aparência e, reconhecendo a confiança, a boa fé e o desamparo de homens honrados, recorrem aos seus *incognitos* a fim de os utilizarem. Encontra-se um pouco disto em germe no primeiro usurpador, Henrique IV. Também ele apresenta uma boa fachada até se tornar rei, voltando-se em seguida contra aqueles que o apoiaram. Mas em Henrique IV este aspecto ainda só se apresenta em germe, pois falta-lhe aquilo que é comum aos outros

---

(1) *Ibid.*, (itálicos meus — A.H.).
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

vilãos de Shakespeare: a consciência do jogo que estão a fazer, uma utilização consciente do seu próprio intelecto e da sua vontade — o espírito de «gato atrás do rato». O primeiro que se aproxima deste tipo é Ricardo, Duque de York, e mesmo nele ainda se apresentam misturadas características velhas e novas. Nunca poderia, por exemplo, ser maquiavélico ao tratar com a própria família. Em maior ou menor grau, Suffolk, Somerset e a maior parte dos outros membros da corte de Henrique VI seguem o mesmo rumo, cada um deles em função do respectivo carácter. É a partir deste solo *comum* que surge o vilão clássico de Shakespeare, Ricardo III, que viola todas as antigas restrições e aplica a sua perversidade a todos e a todas as coisas sem distinção.

Na figura de Ricardo III, a transformação da essência e da aparência numa oposição consciente transforma-se no desempenhar de um papel, e a dissimulação num princípio de vida:(1)

> Posso sorrir, e matar enquanto sorrio,
> E proclamar-me feliz com o que me aflige o coração,
> Molhar as minhas faces com lágrimas fingidas
> E acomodar a minha cara a todas as ocasiões...
> Posso acrescentar cores ao camaleão,
> Mudar de forma mais depressa que Proteu
> E mandar para a escola o sanguinário Maquiavel.

É assim que Ricardo fala em *Henrique VI.*

Mais tarde, em *Ricardo III,* dá a Buckingham uma lição sobre a sua arte (2):

> Vejamos, meu primo, saberás tremer e mudar de cor,
> Matar o teu fôlego a meio de uma palavra,
> Recomeçar em seguida, parar de novo,
> Como se estivesses alucinado e louco de terror?

E esta lição encontra uma confirmação prática na cena da eleição do rei.

A falsidade de Ricardo aproxima-se muitas vezes da comédia, pois não se limita a ocultar o seu verdadeiro eu e a sua malvadez num *incognito;* além disso, sublinha constantemente a sua honestidade e inocência. «Tenho ainda, frente a este mundo, toda a candura de uma criança», diz a Margaret(3). E o resultado é que só Margaret o vê de facto tal como é, quando os seus próprios homens o não conseguem, pois também ela é uma dissimuladora consciente. Mesmo depois de Ricardo ordenar a sua execução, Hastings diz ainda(4):

> Julgo não haver em toda a cristandade
> Homem que menos saiba esconder o amor ou o ódio;
> Pois na sua face conhece-se logo o que lhe vai no coração.

Na sua manipulação consciente da contradição entre a essência e a aparência, o interior e o exterior, Iago apresenta uma psicologia semelhante. (Neste momento só estou a analisar estas personagens de Shakespeare de um único ponto de vista. Quase não é necessário dizer, evidentemente, que existem diferenças qua-

---

(1) *Henry IV,* Parte III, III, 2.
(2) *Richard III,* III, 5.
(3) *Ibid.,* I, 3.
(4) *Ibid.,* III. 4.

litativas entre elas, não só no que se refere à totalidade das suas personalidades como ainda na respectiva ordem de grandeza. Mesmo na sua perversidade, Ricardo é um grande homem, enquanto Iago o não é. Não é por acaso que o primeiro é herói de uma tragédia, enquanto o outro não passa de um intriguista.)

Iago revela a duplicidade do seu carácter da seguinte maneira(1):

> Servindo-o, só a mim sirvo;
> O céu é testemunha de que não o faço por amor ou dever,
> *De que só o aparento para alcançar os meus fins.*
> No dia em que o meu gesto exterior demonstre
> Os actos e a intenção que me vão por dentro,
> Não passará muito até que se exponha o meu coração
> Para nele debicarem as gralhas: *não sou aquilo que sou.*

Estes vilãos shakespeareanos sabem o que é a autonomia moral; têm consciência de que o homem escolhe com relativa liberdade entre o bem e o mal, e que nessa escolha a *razão* desempenha um papel de guia. «É em nós próprios que somos isto ou aquilo», diz Iago. «O nosso corpo é o nosso jardim e a nossa vontade é o seu jardineiro»(2). Também Edmund filosofa do seguinte modo(3):

> Eis de facto a insigne fatuidade do mundo, que quando estamos em má situação — muitas vezes pelos nossos próprios excessos — culpamos dos nossos desastres o sol, a lua e as estrelas, como se fôssemos pérfidos por necessidade, tolos por imposição celeste e velhacos, ladrões e traidores devido à predominância de um astro; ébrios, mentirosos e adúlteros por forçada obediência a uma influência planetária, como se todas as nossas más acções tivessem uma instigação divina... O meu pai combinou-se com a minha mãe sob a cauda do Dragão e a grande Ursa Maior presidiu ao meu nascimento; daqui resulta ser eu brutal e devasso. Basta! Teria sido o que sou ainda que a estrela mais virginal do firmamento tivesse cintilado sobre a minha bastardia.

Ricardo, Iago e Edmund estão convencidos de que a razão aumenta a liberdade de escolha e de acção e dá ao homem uma espécie de *segurança* nas suas acções, pois pode discernir certas tendências necessárias — quer estas se encontrem em leis sociais objectivas, nas leis do carácter dos homens individuais, ou ainda na interacção entre ambas. Quando jogam com os homens que neles confiam, existe um objectivo secundário para esse seu desporto, além do principal, que é sempre o poder e o ganho. Esse objectivo secundário consiste em pôr à prova a sua força e os seus talentos, e gozar a sensação de que conhecem os homens e o mundo e sabem jogar com eles à vontade. «Se podes corneá-lo, fazê-lo será para ti um prazer e para mim um divertimento», diz Iago a Roderigo (4). Aqui o poder da razão é reconhecido e, simultaneamente, prevertido pelo seu conteúdo moral negativo. Com efeito, jogar com as pessoas tem sempre um conteúdo negativo, mesmo quando é feito pelo bem próprio, sem qualquer intenção de prejudicar. De facto, mesmo nesses casos um homem transforma-se num mero *instrumento* nas mãos de outro. E isso é sempre desumano, quer seja feito com um propósito negativo ou apenas para testar a ingenuidade do agente, pois, sempre que isso acon-

---

(1) *Othello,* I, 1 (itálicos meus — A.H.).
(2) *Ibid.*, I, 3.
(3) *King Lear,* I, 2.
(4) *Othello,* I, 3.

tece, a autonomia moral de um homem só é realizada privando os outros das suas. Assim, Iago retira a Otelo a sua liberdade de acção e Edmund a Gloster a sua, levando-os a acções que não correspondem às respectivas essências e portanto transformando esses homens em coisas. (Voltarei mais tarde a analisar o facto de, em Shakespeare, estes vilãos perversos nunca terem, no fim de contas, êxito.)

A possibilidade de um conflito entre o exterior e o interior, entre a aparência e a essência, não se manifesta necessariamente apenas nos perversos conscientes. Pode surgir igualmente — e no mundo de Shakespeare surge de facto — com um sinal invertido, quando certas virtudes ainda por reconhecer se encontram escondidas por detrás de uma capa exterior, virtudes essas não familiares, inabituais, suspeitas.

> A opinião é insensata,
> Pois mede pelo seu hábito o valor de um homem,

diz Simonides(1), referindo-se precisamente a este fenómeno. O nível social, as boas maneiras, o comportamento decoroso, etc., de modo nenhum exprimem o verdadeiro conteúdo interior.

O problema de conhecer os homens torna-se assim muito complexo para Shakespeare; e, como resultado, podemos discernir mesmo nos seus heróis de grande estatura, racionais e moralmente sãos, um comportamento ou maneira de proceder que à primeira vista se assemelha à tendência dos perversos para jogarem com as pessoas. Trata-se de facto da prática de *pôr à prova as pessoas*. Os maiores heróis de Shakespeare põem muitas vezes os homens à prova a fim de aprenderem mais sobre eles, de descobrirem o que se encontra por detrás do que aparentam. Concebem circunstâncias artificiais que produzirão uma ou outra reacção, boa ou má, nos homens que desejam estudar, a fim de adquirirem um conhecimento real dos seus verdadeiros eus. É assim que Hamlet põe à prova Claudius, e Próspero não só os patifes como também Ferdinand. Estes juízos nada têm em comum com o ordálio medieval, pois neste era a sorte (pretensamente Deus) que decidia; naqueles, pelo contrário, é o próprio comportamento do homem que é decisivo, de acordo com a avaliação positiva ou negativa da pessoa que põe à prova, partindo do conhecimento que tem dos homens. *Em princípio*, os limites entre o teste e o divertimento são firmes e claros. O objectivo de um teste é sempre moral, com um conteúdo de valor positivo (Hamlet procura descobrir se Claudius merece verdadeiramente ser condenado à morte); jogar com as pessoas, por outro lado, constitui em parte um objectivo em si próprio, e serve em parte para o manipulador obter alguma vantagem. Mais tarde, estes dois tipos de comportamento polarizaram-se cada vez mais, tendo essa polarização alcançado o seu auge durante o Iluminismo. Jogar com as pessoas é considerada a forma mais extrema de comportamento aristocraticamente desumano em *Les Liaisons Dangereuses* de Laclos, enquanto ser testado se transforma num dos meios da educação humanista (compare-se com *Nouvelle Héloise* ou *Wilhelm Meister*). Mas se, em princípio, as diferenças são evidentes e inequívocas, Shakespeare viu claramente — mais claramente do que os escritores posteriores do Iluminismo — que, na prática, as duas formas de comportamento se podem aproximar entre si e a linha divisória tornar-se indefinida. Quem pode dizer se Posthumus está a pôr Imogen à prova ou a jogar com ela? Simultaneamente, todos os que põem os outros à prova têm também de se manipular a si próprios, tal como o fazem as figuras perversas (se bem que esta automanipulação tenha um conteúdo diferente); não

---

(1) *Pericles*, I, 3.

podem ceder o seu verdadeiro eu. É assim que Hamlet desempenha um papel de louco, Próspero de déspota. Aqueles que manifestam uma maior grandeza e seriedade ao porem outros à prova são os que (ao contrário de Posthumus) preservam em pleno jogo a integridade dos seus eus essenciais, nunca se identificando com os seus papéis e, simultaneamente, nunca desempenhando um papel que não valha a pena, e que mantêm presente algo que não pode ser «desempenhado» ou simulado. Como diz Hamlet(1):

> Parece? Não conheço aparências.
> Não é apenas o meu manto cor de tinta, minha boa mãe,
> Nem o trajar sempre de solene negro,
> Nem o suspirar arquejante de um fôlego forçado,
> Não, nem o abundante rio dos olhos,
> Nem o aspecto abatido do meu rosto,
> Nem todas as formas, aparências e feitios do desgosto
> Que podem revelar-me tal como sou;
> Com efeito, estas são simples aparências,
> Atitudes que um homem qualquer pode imitar.
> Mas em mim há o que supera o parecer,
> O resto apenas sendo ornamentos e a indumentária da dor.

Se examinarmos as peças de Shakespeare poderemos ver que existe sempre uma identidade de substância entre as personagens que conhecem bem os homens e aquelas que os conhecem mal. Consideremos primeiramente as figuras trágicas que *confiam até ao ponto da ingenuidade* e sofrem desgostos devido à sua confiança ingénua. As mais proeminentes, pela ordem da sua criação, são Gloster, Otelo, Lear e Timon. As fontes da sua confiança cega são diferentes, e portanto o conteúdo da respectiva catarse varia também. Mas é comum a todos eles o facto de a respectiva ingenuidade e confiança absoluta serem igualmente a fonte da sua grandeza. Shakespeare descreveu sem dúvida com amor este tipo de herói. A psique insuspeita, honesta, não tocada por um intelecto calculista, incapaz de jogar com as pessoas ou de as experimentar, era em si e por si o tipo de carácter mais atraente aos olhos do dramaturgo inglês. Mas ele viu claramente — e num grau cada vez maior — que esse tipo de carácter já não estava adaptado a este mundo — não tanto por se prestar a desgostos mas porque devido à sua confiança ingénua, permitia o triunfo do mal. Próspero, ao considerar a sua credulidade de outros tempos, fala assim(2):

> Enquanto eu negligenciava todos os fins mundanos
> Para inteiramente me votar ao recolhimento
> E à cultura do meu espírito...
> No meu pérfido irmão *acordei um mau instinto*
> E a minha confiança, como um bom pai,
> *Provocou nele,* por efeito contrário,
> *Deslealdade* tão grande como a minha confiança...

A consciência de que a confiança ingénua nos outros provoca o mal, o seu oposto, desenvolveu-se lentamente na obra de Shakespeare, modificando sucessivamente a atitude do autor para com estas grandes figuras ingénuas. Gloster é ainda uma personagem inequivocamente nobre, livre de contradições. É certo que a sua humanidade ingénua é uma das razões de a Inglaterra ser vítima das casas

---

(1) *Hamlet,* I, 2.
(2) *The Tempest,* I, 2 (itálicos meus — A. H.).

nobres que se digladiam na Guerra das Rosas; mas ele próprio não procede mal, as suas mãos e o seu coração mantêm-se limpos até ao fim. Otelo comete o seu trágico crime; a sua ingenuidade provoca o assassínio de Desdémona. Mas esse erro terrível, o resultado da sua confiança em Iago, é motivado pela acção de um intriguista que Otelo não vê como tal; e, nestas condições, a integridade sublime do ser moral de Otelo não se dissipa. Em Lear, a situação já é diferente. No início da tragédia, Lear surge como um velho obstinado. É avisado — o que não acontecera a Otelo — de que a sua confiança nas duas filhas é infundada e errada. Lear adora a lisonja — uma falha de carácter — e, por essa razão, toma por desdém a abertura e sinceridade de Cordélia. Assim, o tipo de ingenuidade de Lear é moralmente suspeito desde o início. Lear só se eleva a um plano de candura moral e humana quando enfrenta o mal que a sua obstinação produziu, depois de ter conhecido o sofrimento. O mesmo acontece com Timon, de maneira ainda mais pronunciada. Ao manifestar uma confiança absoluta pelos seus amigos, praticamente todos os que o rodeiam vêem que essa confiança é infundada. Apemantus e o Poeta avisam-no por diversas vezes — mas sem qualquer resultado. Em Timon já encontramos elementos de vaidade misturados com a sua falta de conhecimento dos homens. De facto, percebe até que os homens em geral podem deixar outros ao desamparo, mas está convencido de que isso não pode acontecer-lhe. Atribui cegamente ao seu encanto pessoal a boa vontade que comprou com a sua generosidade. Para Timon — ao contrário do que acontece com as outras grandes figuras ingénuas — já nem há uma catarse no final.

A partir da sucessão destes grandes protagonistas ingénuos, e das mudanças operadas no respectivo carácter, podemos tirar certas conclusões sobre a transformação da maneira de Shakespeare ver o mundo. À medida que a possibilidade de uma divergência entre a essência e a aparência, entre o interior e o exterior, se torna mais provável, e que a exigência de um conhecimento novo, mais complexo, dos homens se torna mais premente, a ingenuidade acaba por perder não só a sua eficácia como ainda o seu valor moral. O comportamento magnânimo dos homens num mundo que se torna cada vez mais um terreno propício ao mal — podemos recordar aqui as palavras de Próspero, o canto do cisne do próprio Shakespeare — torna-se gradualmente problemático e deixa até de constituir um verdadeiro comportamento magnânimo. Não só desaparece o *mundo* das grandes personagens ingénuas, como ainda desaparece com ele a própria possibilidade de existência de *grandes* personalidades ingénuas.

Um aspecto comum a todas as personagens ingénuas de Shakespeare consiste em todo o mundo ruir à sua volta quando a sua confiança é traída. Quando pensa ter obtido provas da infidelidade de Desdémona, Otelo diz adeus a *toda a sua vida,* não só ao amor como ainda às guerras e ao serviço de Veneza. Na cena de tempestade, Lear vê todo o seu passado como inútil e vão. Enganados por apenas um ou dois homens, esses maus actos isolados levam-nos a concluir que todo o mundo é mau. Como Claudius diz em *Muito Barulho para Nada,* na cena onde a peça apresenta uma viragem trágica (1):

> Adeus a ti, a mais bela e a mais medonha,
> Adeus, oh pureza impura! Oh pura impureza!
> *Por tua causa fecharei todas as portas do amor*
> E nas minhas pálpebras ficará suspensa a suspeita
> Que fará de *toda* a beleza a imagem do mal,
> E nunca mais será graciosa.

---

(1) *Much Ado About Nothing,* IV, 1 (itálicos meus — A. H.).

A comutação psicológica de uma confiança generalizada para uma desconfiança igualmente generalizada é típica de todas as personagens ingénuas de Shakespeare. Mas tal como as respectivas naturezas se tornam cada vez mais problemáticas do ponto de vista ético, também, simultaneamente, a desilusão resvala para a *misantropia*. Não perdem a sua confiança nas situações em que deveriam fazê-lo, não confiam nas pessoas quando estaria certo fazê-lo — numa palavra, perdem sempre a medida certa. E esta perda caracteriza a última das personagens ingénuas, Timon, quando diz (1):

> Que a minha casa arda e que Atenas desabe! Que a partir de hoje
> Sejam votados ao ódio de Timon o homem e toda a humanidade!

E um pouco adiante amaldiçoa toda a humanidade (2):

> Possam os deuses — deuses, escutem-me —
> Destruir todos os atenienses dentro e fora destes muros,
> E permitir a Timon que, à medida que avança em idade,
> Cresça o seu ódio por toda a raça dos homens,
> Grandes e pequenos!
> Ámen!

Enquanto Gloster, Otelo, Lear, Timon e os seus semelhantes perecem na sua ingenuidade, os vilãos inteligentes de Shakespeare são todos excelentes conhecedores dos homens. (A qualificação «vilãos inteligentes» é muito importante pois um Macbeth ou Caliban não se distinguem por um grande conhecimento dos homens.) Em Ricardo, Iago e Edmund o conhecimento dos homens transforma-se num princípio do mal e num instrumento que permite manipular os homens. Estes patifes conhecem perfeitamente aqueles a quem desejam enganar. Considere-se por exemplo a análise de Iago (3):

> O Mouro tem uma natureza franca e aberta,
> Que julga honestas as pessoas só porque o parecem;
> Deixar-se-á conduzir pelo nariz
> Tão docilmente como um asno.

Existe porém um obstáculo psicológico a este tipo de conhecimento dos homens, pelo facto de decorrer de um desprezo pelos seres humanos. Os vilãos inteligentes de Shakespeare consideram todos os homens velhacos ou tolos, ou pelo menos como tolos cujas boas qualidades podem ser usadas para maus fins. Na realidade apresentada por Shakespeare, são portadores de uma visão pessimista do mundo. A origem do seu desdém pela humanidade é uma qualquer injustiça sofrida, tal como acontece com os heróis ingénuos que se tornam misantropos. E é a dimensão e a legitimidade desse desgosto que determina, entre outras coisas, o peso destas personagens más. Das três já mencionadas, é Iago quem sofreu uma injustiça menor — Otelo não o fez seu lugar-tenente, se bem que por razões de antiguidade tal posição lhe coubesse, e o Mouro teria dormido com Emília, mulher de Iago. A ferida de Edmund é maior: não pode pôr em prática as suas capacidades por ser um bastardo, encontrando-se portanto fora da sociedade.

---

(1) *Timon of Athens*, III, 6.
(2) *Ibid.*, IV, 1.
(3) *Othello*, I, 3.

O desapontamento que tornou Ricardo desdenhoso é não só quantitativamente maior como qualitativamente diferente. Como filho mais capaz, inteligente e corajoso, arriscou a vida lutando pela coroa, para a ver ser entregue ao irmão Eduardo que, para salvaguardar os seus prazeres, desbarata os interesses da Inglaterra, e a quem deveria ter sucedido Clarence, o anterior traidor à causa da Casa de York. E é obrigado a aceitar o facto de os seus fracos irmãos terem feito a paz com aqueles que desempenharam um papel no assassínio do seu pai e do seu irmão mais novo. São estas as ofensas que o levam a desprezar os homens. Mas qualquer que seja a raiz do desdém destes homens, a característica comum a todos eles é a negação da existência e do poder da virtude à face da terra.

Este é, no entanto, o único aspecto comum aos espíritos confiantes que, ao serem enganados, se tornam misantropos, e aos perversos que desprezam os homens: a não aceitação dos valores humanos. Os vilãos sentem-se em casa num mundo que pensam destituído de quaisquer valores, enquanto os heróis ingénuos, desiludidos, são infelizes — pois o desprezo pelas pessoas é um sentimento frio e desapaixonado, enquanto o ódio é apenas o amor invertido. O facto de o mundo ser mau dá àqueles que desprezam os homens o seu equilíbrio psicológico, enquanto os misantropos perderam o seu equilíbrio humano precisamente devido ao mesmo facto. Esta contradição surge muitas vezes na resolução das tragédias. Com efeito, ambos os tipos estão enganados. Aqueles que desprezam os homens são forçados a reconhecer que ainda existem no mundo valores humanos que se opõem à sua perversidade. Iago não espera que Emília testemunhe contra ele, Ricardo não espera que os nobres desesperados (como Stanley) arrisquem tudo pela vitória de Henrique, Edmund não conta com a lealdade do irmão Edgar para com o pai. Do mesmo modo, também os grandes heróis ingénuos «sofrem uma decepção», em todo o seu desespero. Otelo acaba por saber que Desdémona lhe era fiel, Lear que Cordélia é uma filha carinhosa, Timon que o criado Flavius nunca o deixará, mesmo na miséria, e Posthumus que Imogen o não enganou. No caso daqueles que desprezam os homens, a sobrevivência dos valores leva-os a duvidar de todo o seu comportamento e da sua visão pessimista do mundo. O mundo decepciona-os por duas vezes, e morrem como seus inimigos. Perderam o jogo. As grandes personagens ingénuas, no entanto, encontram-se a si próprias nesta segunda «desilusão»; a sua existência adquire um novo significado e uma nova justificação. E é por isso que são exaltadas mesmo na sua destruição. Serão então de facto os caracteres ingénuos maus conhecedores dos homens, e os perversos aqueles que os conhecem bem? O mundo moral de Shakespeare não sugere esta conclusão. Aqueles que confiaram cegamente não reconheceram o poder do mal, e portanto foram incapazes de se orientar num mundo cada vez pior. Os vilãos inteligentes, por outro lado, não reconheceram o poder da bondade. Por essa razão percorrem o seu caminho não apenas melhor como também, na maior parte, com grande rigor, mas mesmo assim acabam por conhecer a dor. No período das grandes tragédias, Shakespeare ainda pensava que, em última análise, aqueles que renovam constantemente a sua confiança nos seres humanos têm razão. Jan Kott, o grande estudioso polaco de Shakespeare, não tem razão ao falar do pessimismo de toda a obra de Shakespeare. Nas suas tragédias, o pessimismo é rejeitado no final.

É certo que o conteúdo e a tendência da representação se modifica no último período do dramaturgo. A maneira como a figura de Timon é descrita é característica dessa mudança. Timon é o único herói de Shakespeare que não experimenta qualquer catarse, mantendo-se um misantropo até ao fim; nem a fidelidade do seu criado o convence da unilateralidade dos seus sentimentos. Mas mesmo aqui o mundo não está completamente perdido — pois Flavius também pertence a esse mundo; não é que o mundo tenha escurecido completamente (quando muito,

quase completamente) — em vez disso, foi a confiança ingénua e cega, sempre susceptível de se transformar em misantropia, que perdeu o seu antigo valor.

Existirá algum tipo de comportamento humano que aponte para além da alternativa entre a cegueira ingénua (bem) e o conhecimento astuto (mal) dos homens? Shakespeare apresenta vezes sem conta este *tertium datur*, sob a forma de heróis que aprenderam a conhecer o mundo através da sua própria experiência e são capazes de viver racionalmente, sem se tornarem misantropos ou desdenhosos, pois estão aptos a reconhecer tanto o bem como o mal. Os mais proeminentes são (pela ordem em que foram criados) Henrique V, Hamlet e Próspero.

Falstaff e Hotspur são as duas figuras contrapostas a Henrique V. Hotspur encarna as mais nobres paixões da cavalaria, mas conhece tão mal os homens — e o novo mundo — que o seu ardor se aproxima muitas vezes da estupidez. Falstaff, por outro lado, tem perfeita consciência de que as velhas normas se tornaram relativas — basta recordar o seu monólogo sobre a honra — e, a partir daí, tira a conclusão de que os homens devem ser cínicos e cobardes. Henrique V, enquanto é ainda Príncipe Hal, aprende a conhecer o mundo, mas não com o objectivo de se lhe adaptar. Warwick diz sobre ele, com razão (1):

> O príncipe apenas estuda os seus companheiros
> Como uma língua estranha, em que, para a dominar,
> É necessário aprender e conhecer
> As mais infames palavras...
> ... E a memória delas
> Sobreviverá como padrão ou medida,
> Avaliando sua Graça por ela as vidas dos outros.

Não há dúvida de que Henrique V não faz parte das personagens melhor caracterizadas por Shakespeare. É certo que todas as propriedades que o autor lhe atribui, mesmo em *Henrique IV*, o tornam capaz de ser, em princípio, um grande rei. Mas para que um carácter desse tipo possa enfrentar os perigos da época, é necessária uma certa utopia, por um lado, e, por outro, uma maior flexibilidade e capacidade de adaptação, qualidades que destroem a unidade da sua personalidade. Mas, seja como for, Shakespeare tenta aqui criar um herói positivo que mantenha uma «medida» certa entre o cinismo e a fé cega, não só no momento do seu triunfo como durante toda a sua vida. Assim, ao criar a sua outra grande personagem favorita, na pessoa de Hamlet (que fracassa, pois em *Hamlet* Shakespeare não condescende com as utopias), o dramaturgo exprime as suas próprias convicções quando, no final da peça, Fortimbras diz que se tivesse alcançado o trono Hamlet teria sido um grande rei.

Hamlet conhece o mundo em que vive. Os seus estudos em Vitemberga, a terrível experiência de ver o mal alojado na sua própria casa, e a injustiça de ter sido privado da sua coroa por um assassínio, ensinaram-lhe que o tempo «está desarranjado». Por essa razão caracteriza-o, mesmo no início da peça, por uma hostilidade e suspeita relativamente aos dignatários do castelo de Elsenor, hostilidade e suspeita essas que nunca assaltam o espírito dos heróis ingénuos que não sabem que o tempo está desarranjado. Nestes, a suspeita só se desenvolve tarde e nunca encontra o seu verdadeiro alvo. As suspeitas de Hamlet, no entanto, são sempre fundamentadas. O seu notável conhecimento dos homens e das situações é demonstrado logo nos primeiros momentos. Tanto o bem como o mal não escapam à

(1) *Henry IV*, parte II, IV, 4.

sua atenção. (No que se assemelha a Henrique V que, após a descoberta da conspiração, perde de facto a sua confiança nos homens por um instante mas que, quando recupera o seu equilíbrio espiritual, aprende novamente a confiar.) Na segunda cena Hamlet pergunta a Horácio o que o trouxe a Elsenor, e quando este responde «Capricho de vagabundo, meu bom Senhor», Hamlet diz (1):

> Não o ouviria da boca de um vosso inimigo,
> Nem fareis aos meus ouvidos a violência
> De acreditarem em tal testemunho
> Contra vós mesmo; *sei* que não sois vagabundo.

Interrogar as pessoas, tirar rápidas conclusões das suas respostas e do que se lê nos seus olhos, a ênfase no «sei» — tudo isto é típico dos métodos usados por Hamlet para as conhecer. São evidentes na sua primeira cena com Rosencrantz e Guildenstern. No princípio saúda os dois velhos amigos com total confiança. Mas, em seguida, a suspeita depressa se apossa dele e, a fim de ter a certeza, interroga-os, tirando rapidamente, a partir das suas respostas vagas, a conclusão de que deve ter cuidado pois esses homens são seus inimigos. É então o momento de suspender toda a confiança e esconder o seu verdadeiro eu por detrás de uma máscara. «Não vos mandaram chamar?» pergunta a Rosencrantz e Guildenstern, e quando eles tentam ganhar tempo, diz-lhes(2):

> Mandaram-vos chamar e há nos vossos olhos uma espécie de confissão que o vosso pudor não tem artes para disfaçar. *Sei* que o bom rei e a rainha vos mandaram chamar.

O seu método de interrogar repete-se na grande cena com Ofélia. No início da sua conversação, Hamlet não tem a mínima ideia de que estão a ser escutados. É por isso que, ao falar com Ofélia, se acusa primeiro a ele próprio. As primeiras suspeitas nascem no seu coração devido ao próprio comportamento dela. É então que lhe pergunta: «Onde está o teu pai?» E só depois de ela responder «Em casa, meu Senhor», ele mostra malícia, mesmo hostilidade para com ela. A direcção de palco introduzida, em particular, na versão cinematográfica de Olivier, e que consiste em que Hamlet veja acidentalmente Polonius e o rei escondidos é perfeitamente supérflua. Deprecia a essência do carácter de Hamlet, o seu vasto conhecimento dos homens. O homem que consegue ler alguma coisa nos olhos de Rosencrantz e Guildenstern quando estes respondem à sua rápida pergunta, certamente pode ver a mentira nos olhos de alguém que conhece melhor e a quem ama!

O conhecimento intelectual dos homens manifestado por Hamlet torna-lhe possível jogar com os outros, levantando simultaneamente uma barreira intransponível à tentativa destes jogarem com ele. Diz aos seus pretensos «amigos»(3):

> Ora vejam, que *coisa* tão sem valor fazeis de mim. Quereis usar-me como instrumento, fingis conhecer o meu registo, desejais arrancar o coração do meu mistério, fazer-me ressoar desde a nota mais grave até ao máximo do meu compasso. Há neste pequeno instrumento muita música, uma voz excelente, mas não o conseguis fazer falar. Com a breca! Pensais que é mais fácil obter música de mim do que de uma flauta?

---

(1) *Hamlet*, I, 2 (itálico meu — A. H.).
(2) *Hamlet*, II, 2 (itálico meu — A. H.).
(3) *Ibid.*, III, 2 (itálico meu — A. H.).

Como já disse, é característico do comportamento de Hamlet experimentar as pessoas, e não jogar com elas. Este último tratamento reserva-o para os patifes de pequena estatura, as pessoas servis, os bajuladores, a quem de facto despreza mas não odeia. Neste sentido, mesmo quando joga com as pessoas ganha um conteúdo ético relativamente positivo; é uma maneira de fazer justiça, como acontece com Polonius(1):

> *Hamlet:* Vedes aquela nuvem, que tem quase a forma de um camelo?
> *Polonius:* Pela santa missa, parece de facto um camelo!
> *Hamlet:* Antes me parece mais uma doninha.
> *Polonius:* Tem mesmo o dorso de uma doninha.
> *Hamlet:* Ou talvez uma baleia.
> *Polonius:* Tal qual uma baleia.

Aos olhos de Hamlet, o conhecimento dos homens não é simplesmente um meio de fazer justiça, mas um meio que conduz à honra e à própria vida, assim como um valor moral em si mesmo. Na grande cena com a mãe, é a falta de conhecimento dos homens o principal defeito que encontra na rainha. Foi isso, segundo Hamlet, que a envolveu no crime (2):

> Olhai para esta imagem, e para aquela:
> A representação fingida de dois irmãos...
> ... Não tendes olhos?
> Como deixasteis esta bela montanha
> Para virdes refastelar-vos neste lamaçal?...
> ... Que demónio
> Vos conduziu a este jogo de cabra-cega?
> Os olhos sem o tacto, o tacto sem a vista,
> Os ouvidos sem as mãos ou os olhos, o olfacto sem mais,
> Ou mesmo uma parte doente de um único sentido,
> Nunca poderia revelar tal estupidez.

De todos os heróis de Shakespeare, Hamlet é portanto o melhor juiz dos outros homens, capaz de se aperceber do bem e do mal e de elevar o conhecimento dos homens tornando-o um meio, inclusivamente um meio de *fazer justiça,* e de considerar esse conhecimento um valor ético. Mas então, podemos ainda perguntar: como pode Hamlet vir a sofrer precisamente devido a um conhecimento incorrecto dos homens, por não se aperceber do papel desempenhado por Laertes na conspiração que está a ser urdida contra ele?

Podemos pôr imediatamente de parte a explicação do rei (3):

> Ele, que é negligente,
> Muito generoso, inocente de artifícios,
> Não examinará as lâminas...

O rei, um vilão calculista, identifica a honestidade com a ingenuidade. Além disso, só conhece o antigo Príncipe Hamlet, tal como era antes de perder as ilusões. O novo Hamlet sempre representou um papel à sua frente. E, no entanto, o rei

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, III, 4.
(3) *Ibid.*, IV, 7.

tem razão; Hamlet não examinará as lâminas. Mas apenas por não ter suspeitas? Um homem sem suspeitas será capaz de rastejar até ao quarto dos seus antigos amigos durante a noite, roubar a carta do rei, lê-la e, em seguida, mandar tranquilamente os dois «amigos» para o carrasco? Existem razões muito especiais e concretas para Hamlet não suspeitar, para o primeiro e único erro no seu conhecimento dos homens. Em primeiro lugar, conhece Laertes há muito tempo, mas nunca teve ocasião de o estudar devido ao estado de espírito perturbado em que a morte do pai, Polonius, o lançou. Todavia, o comportamento de Laertes na campa de Ofélia torna-se ofensivo para Hamlet, e portanto este insulta-o aí. E agora esse insulto apresenta-se a Hamlet como um erro. A sua culpa *vis-à-vis* Laertes incomoda-o. Hamlet, que tem tanto cuidado para não ser injusto com ninguém, sente que foi injusto para alguém cuja sorte é comparável à sua. Dá a conhecer o assunto a Horácio da seguinte maneira [1]:

> Mas lamento muito, bom Horácio,
> Por Laertes ter-me esquecido de mim mesmo;
> Pois na imagem da minha causa
> Vejo o retrato da que é dele.
> Procuro os seus favores mas, verdadeiramente,
> A ostentação da sua dor exasperou-me.

A sua preocupação devido ao erro cometido, assim como o desejo de «procurar os favores» de Laertes, cegam Hamlet, e aceita portanto o desafio para um duelo.

O melhor juiz dos homens pode enganar-se uma vez, mas só raramente este erro é irreparável. No caso de Hamlet, a impossibilidade de reparar o erro decorre de factores que estão muito para além do problema do conhecimento dos homens. Não posso analisar aqui o conteúdo e as razões desta tragédia, bastando dizer que Hamlet procurou, recorrendo ao seu conhecimento dos homens, corrigir um tempo que estava desarranjado; pensou ser essa a sua missão e o seu dever. O tempo desarranjado já *não podia,* porém, ser reparado.

É esta a lição tirada por Próspero em *A Tempestade*. Também ele atingiu o conhecimento dos homens à custa de uma grave desilusão, e percebeu que, num mundo de vilãos, a confiança só dá vantagens a estes. Praticamente todos os tipos principais dos perversos shakespeareanos aparecem em *A Tempestade,* desde Caliban até António. Usando a sua sabedoria, Próspero curva-os a todos e força-os a servirem-no, ou pelo menos obriga-os, sob ameaça de coacção, a actuarem decentemente apesar das intenções que têm. Aqui, tal como em Henrique V ou em Hamlet, o conhecimento dos homens é um valor ético e uma maneira de fazer justiça.

E, todavia, isto só é verdade com algumas reservas. Em primeiro lugar, Próspero triunfa sobre o mal não no mundo real mas numa fábula, na imaginação — ou seja, no mundo da arte. Transforma a aparência em realidade, mas é incapaz de transformar a realidade em aparência. Depois de quebrar o seu bastão mágico, o seu poder de *cognição* deixa de ser acompanhado por uma eficácia na *acção.* A unidade de conhecimento e acto, que no mundo real se tornou problemática (Hamlet), é restaurada, mas apenas no mundo da arte. Próspero volta a Milão, mas já não para governar, pois não pode fazê-lo sem o poder da magia.

Simultaneamente, Próspero já não deseja corrigir um tempo desarranjado. A sua figura caracteriza-se pela resignação. Já não pode derrotar o mal no mundo real, dado que este se generalizou; e, num mundo onde a bondade surge sob a forma

---

(1) *Ibid.*, V, 2.

do estúpido Gonzalo, tal empreendimento mais não seria que uma esperança vã. Fazer justiça surge aqui sob a forma do *perdão*. É isto que Próspero diz acerca dos perversos (1):

> Desde que se arrependam,
> A simples intenção do meu projecto
> Não reclama nem mais um franzir de sobrolhos [...].

No *Conto de Inverno* Leontes teve de esperar dezasseis anos pelo perdão, mas os vilãos de *A Tempestade* não esperam nada. E porquê? Se em geral os homens são assim, nada podemos fazer senão perdoar-lhes — mas de tal modo que os mantenhamos sob o nosso poder. É aqui que o *leit-motif* da obra de Mozart *Cosi Fan Tutte* surge pela primeira vez na literatura mundial.

Simultaneamente, a resignação de Próspero só é ainda relativa. Vê dentro dos homens, mas no entanto ainda há lugar no mundo para a confiança ingénua. Miranda, há pouco acordada para o amor, está cheia dessa confiança quando encontra pela primeira vez criaturas vulgares(2):

> Tantas criaturas belas encontro aqui!
> Como é bela a humanidade! Esplêndido mundo novo
> Que contém um tal povo!

E a observação irónica de Próspero «É novo para ti» de modo nenhum contesta a justiça do êxtase da sua filha.

Aos olhos de Shakespeare, aqueles que podem reconhecer e seguir o justo meio entre o cinismo e a confiança cega, entre a ingenuidade e o desprezo pelos homens, são aqueles que na sua verdadeira natureza podem suportar um mundo cujas normas se estão a dissolver. Deste ponto de vista — e, repito, abstraindo de outros aspectos da questão — foram eles que nasceram para o mundo e que nasceram para governar. Mas foram feitos apenas para um mundo onde ainda é possível e vale a pena governar. Henrique V é ainda um grande rei, que consegue realizar no mundo real a unidade do conhecimento e do acto. Hamlet poderia ter sido um grande rei, vivendo no mundo real, mas nele a unidade de conhecimento e acção é quebrada. Próspero, finalmente, é o rei do mundo da arte, no qual essa unidade é de novo restaurada — mas só na imaginação. Aos olhos do poeta que envelhece, o reino da realidade já não é uma região onde os grandes homens possam realizar-se e governar.

Shakespeare revela sempre a enorme complexidade do bom ou mau conhecimento dos homens. Algumas das suas personagens ingénuas de maior estatura, por exemplo, só são más conhecedoras dos homens *vis-à-vis* os novos fenómenos provocados por um «tempo desarranjado», mas são boas ao avaliarem as possibilidades permitidas pela capacidade e pelo carácter noutros aspectos da vida. Lear reconhece imediatamente que o disfarçado Kent será um servo leal, porque tem jeito para tratar com servos. Otelo certamente sabia muito bem escolher homens para a luta; reconhecia rapidamente quem podia ser um bom ou mau *soldado*, como as suas vitórias atestam. Existe um tipo de herói shakespeareano que no seu conhecimento dos homens não atinge a medida certa. Buckingham, por exemplo, é capaz de penetrar até ao íntimo de Ricardo; mas avalia-o em função da sua própria perversidade e, por essa razão, não consegue prever as consequências da sua própria vacilação momentânea.

---

(1) *The Tempest*, V, 1.
(2) *Ibid.*

Shakespeare demonstrou muitas vezes que não existe um *conhecimento total dos homens*. A tragédia *Júlio César* documenta bastante bem este facto. César e Cássio são grandes conhecedores dos homens no que se refere a avaliar o carácter *político* de alguém. Simultaneamente, Bruto — como se verifica sistematicamente — é incapaz de avaliar realisticamente os seus rivais do ponto de vista político. Todos os seus juízos políticos são errados. Quando Cássio e os outros conspiradores querem acabar com Marco António, Bruto assegura-lhes repetidamente que o jovem partidário de César não é perigoso (1):

Quanto a Marco António, não penseis nele;
Não poderá mais que o próprio braço de César
Quando a cabeça de César tombar...
... Pois é dado aos jogos,
Ao deboche, às loucas companhias.

Cássio deseja a todo o custo impedir Marco António de falar no funeral de César. Sabe que Marco António levantará o povo. Mas Bruto apenas diz: «Ser-nos-á mais vantajoso do que prejudicial» (2). E a sua cegueira política é uma das principais razões de os partidários da República sofrerem uma derrota.

Significa isto que Bruto é mau conhecedor dos homens em geral? De modo nenhum. O seu conhecimento do carácter moral dos homens é maior do que o de César ou de Cássio. Bruto apercebe-se melhor do que qualquer deles de quem é um homem honesto e quem é um patife, quem pode ser considerado amigo e quem o não pode. Deste ponto de vista, o contraste entre a morte de Bruto e as mortes de César e de Cássio é característico. (Isto não é alterado pelo facto de Bruto ser incapaz de prever — como no caso de Marco António — aquilo de que um homem sem escrúpulos é capaz.)

Consideremos César. Fornece-nos um diagnóstico perfeito de Cássio, que considera um bom conhecedor dos homens em termos políticos e um seu rival(3):

Desejaria que fosse mais gordo! mas não o temo:
Se no entanto o meu nome estivesse sujeito ao medo,
Não conheço homem que tão logo evitasse,
Quanto este magro Cássio. Lê muito;
É um grande observador, e *o seu olhar*
Trespassa as acções dos homens; não gosta dos espectáculos,
Como tu, António; não ouve música;
Raramente sorri, e sorri de tal modo
Que parece zombar de si próprio, e desdenhar do seu espírito
Que pôde ser levado a sorrir de alguma coisa.
Os homens como ele nunca abrirão o coração
Enquanto virem alguém acima deles,
E eis porque são muito perigosos.

Como se justifica que César, que consegue penetrar no íntimo de Cássio com tanto rigor clínico, continue a considerar Bruto um amigo, quase um filho, e não aceite que possa conceber qualquer golpe contra ele? A resposta é que César não conhece o carácter moral dos homens. Não é capaz de entender aquilo que um

(1) *Julius Caesar*, II, 1.
(2) *Ibid.*, III, 1.
(3) *Ibid.*, I, 2 (itálicos meus — A. H.).

adepto da moralidade estóica pode resolver-se a fazer, mesmo contra as inclinações do seu coração. Daí o incrédulo choque no momento da sua morte, expresso no grito desesperado «Et tu, Brute!». Cássio não sofre esse choque no momento da sua morte. Também não é por acaso que o homem que tantas vezes comprou os seus partidários com dinheiro — razão que leva Bruto a admoestá-lo na primeira cena em que discutem — descobre que o primeiro servo a quem se dirige está desejoso de o matar, na esperança de ganhar a sua própria liberdade. Bruto, por outro lado, não consegue encontrar um único servo que queira, a pedido seu, enterrar-lhe a espada no peito. E tira assim a última lição da sua vida, nas linhas já citadas (1):

> O meu coração rejubila por, *em toda a minha vida,*
> *Não ter encontrado um homem que não me fosse fiel.*
> Terei mais glória por este dia de derrota
> Do que aquela que Octávio e Marco António
> Alcançarão por esta vil vitória.

Shakespeare mostra aqui de uma maneira clássica que o desenvolvimento ou o atrofiamento de um ou outro aspecto do conhecimento dos homens não constitui um dado psicológico inato, antes evoluindo fundamentalmente sob a influência de forças morais e da visão pessoal do mundo. A *Weltanschauung* e o comportamento de Bruto são típicos do *moralista.* Delas decorre directamente o atrofiamento do seu conhecimento político dos homens e o refinamento do seu conhecimento privado, moral, destes.

No *mundo da acção,* o conflito entre a aparência e a essência, entre o exterior e o interior, deve ser sempre resolvido. De facto, quando um homem actua, o seu verdadeiro eu deve vir à superfície; não pode manter-se fechado no seu *incognito.* É essa a ruína a que chegam todos os vilãos inteligentes de Shakespeare. Emília amava a aparência de Iago, mas assim que a sua essência lhe foi revelada o seu amor terminou. Ricardo III podia fingir ser devoto até chegar a rei, mas depois disso não podia deixar de mostrar como de facto iria governar. Foi então que se revelou o seu verdadeiro eu: só era capaz de assassinar. Toda a sua aparência foi destruída. Por detrás do estropiado melífluo e infeliz revelaram-se os contornos do odioso tirano. Quando a perversidade deixa de ceder à acção independente, expondo a sua existência ao destino, quando se generaliza e torna vulgar, a própria bondade deixa também de ser um agente independente e autónomo — e o drama desaparece. Quando a essência deixa de poder ser descoberta por detrás da aparência, e quando esta perde o seu carácter individual, estamos no final da tragédia. *O solilóquio sobre o dinheiro em Tímon de Atenas é o canto do cisne da tragédia.* É por essa razão que esta peça não é de facto uma tragédia, e uma das razões por que em *A Tempestade* Shakespeare foi obrigado a retirar-se do palco. Ao discutir como, à medida que a aquisição do conhecimento dos homens se tornava mais difícil, as pessoas começaram a procurar refúgio num *incognito,* sublinhei tratar-se de vários *incognitos individuais.* A acomodação pura e simples, tanto gradual como instantânea, a sistemas de papel e a hábitos nos quais o indivíduo é esvaziado da sua essência e deixa de ser um indivíduo, eis um fenómeno que raramente surgiu nesta época, pois ela favorecia o aparecimento de personalidades individuais extraordinárias. O auto-encobrimento, o fingimento, a hipocrisia ainda eram conscientes; o indivíduo ainda sabia quem era mas, a fim de alcançar certos objectivos, desejava parecer diferente. Bacon tocou de facto em

---

(1) *Ibid.*, V, 5 (itálicos meus — A. H.).

certos problemas relacionados com outros tipos de *incognito*, mas estes nunca tiveram para ele uma importância central. A absorção do homem pelo seu papel e a perda do seu ser essencial, só se tornaram um lugar-comum no mundo cada vez mais conformista da sociedade burguesa desenvolvida. Os *incognitos* que nos surgem nas tragédias e comédias de Shakespeare apenas revelam a fisionomia de dissimuladores conscientes; a exploração do novo tipo de *incognito* que se desenvolveu com a extensão e generalização rápidas do comportamento em função do papel desempenhado foi deixada para o drama burguês. A este respeito Peer Gynt, que passa por uma série de aventuras sem se assumir como indivíduo e cuja alma se assemelha a uma cebola sem um núcleo central, é o tipo programático do herói do drama burguês.

O conhecimento de si próprio não é portanto problemático *no mesmo sentido* em que o é o conhecimento dos outros homens. O conhecimento dos outros tornou-se mais difícil à medida que se generalizaram as atitudes de dissimulação e hipócritas, mas o mesmo *não* aconteceu com o conhecimento de si próprio. Aquele que assumia uma pose desempenhava um papel e enganava os outros. Sabia muito bem quem de facto era. Não se punha o problema «Quem sou eu?».

Isto significa que durante o Renascimento os homens estavam normalmente conscientes de que ao realizarem-se na prática e ao procurarem obter conhecimentos se iam conhecendo igualmente a si mesmos. *A aquisição do conhecimento de si próprio não constituía uma espécie de actividade «independente» — surgia simultaneamente com a apropriação teórica ou prática da realidade*. Segundo Charron, por exemplo, toda a sabedoria é autoconhecimento. Os animais são desprovidos dele (o seu conhecimento não é acompanhado de autoconhecimento) e, portanto, não possuem sabedoria. Os estóico-epicuristas da época pensavam, como vimos, que o conhecimento da natureza individual constituía uma condição prévia da acção correcta. Mas não o separavam, em princípio, da aquisição do conhecimento da natureza em geral; nunca surgiu a questão de saber se é de facto possível adquirir conhecimento das nossas próprias naturezas. Foi sempre *evidente* uma resposta *positiva* a esta questão.

O autoconhecimento, como estudo da natureza humana, significa duas coisas. Equivale primeiramente a uma antropologia geral — a aquisição de conhecimentos sobre a «natureza humana» e a investigação de cada um de nós como um indivíduo pertencente à espécie «homem». Dado que voltarei mais tarde aos problemas da antropologia, limitar-me-ei aqui a observar que a *anatomia* também se transformou numa parte orgânica do autoconhecimento. O homem transformou o seu próprio organismo e as suas funções biológicas num *objecto* de estudo. Em segundo lugar, exercia-se uma análise constante da particularidade. Com uma objectividade quase científica os indivíduos analisavam os seus desejos, as suas paixões e os seus pensamentos secretos. Hamlet diz (1):

> Eu próprio sou razoavelmente honesto, e no entanto poderia acusar-me de tais coisas que melhor seria a minha mãe não me ter dado à luz. Sou muito orgulhoso, vingativo, ambicioso; basta-me fazer um gesto, e eis mais ofensas que os pensamentos necessários para as albergar, a imaginação para lhes dar corpo ou o tempo para as cometer.

O aparecimento de personalidades individuais extraordinárias e muito coloridas, de um maior grau de autonomia, a possibilidade de uma vida rica e aven-

---

(1) *Hamlet*, III. 1.

turosa e o aparecimento de formas analíticas de autoconhecimento fizeram do Renascimento uma *era de grandes autobiografias.*

No seu estudo *Design and Truth in Autobiography*, Roy Pascal demonstrou significativamente que a autobiografia é um género *peculiar da civilização europeia.* É desconhecida na tradição oriental; quando surge, como por exemplo no caso de Ghandi, representa já um exemplo da adopção de uma tradição europeia. Mas mesmo na cultura ocidental só surge relativamente tarde.

> Existem numerosas afirmações autobiográficas na literatura clássica grega e romana, relatórios de coisas feitas ou obras escritas, comunhões com o eu. Mas nunca se considera que a história pessoal, tanto no seu aspecto privado como no público, justifique a devoção sincera do autor,

escreve Pascal (1). As *Confissões* de Santo Agostinho são a primeira autobiografia verdadeira. Depois dela, porém — na Idade Média — esta forma desaparece de novo. Nas «autobiografias» medievas a observação e a descrição do mundo exterior desaparece completamente por detrás da descrição de factos e experiências espirituais. A *Historia Calamitatum* de Abelardo baseia-se na *contradição* entre o destino pessoal e a crença religiosa; limita-se à revelação de experiências eróticas e religiosas, de obrigações e de conflitos. A *Dieners Leben* de Suso é uma simples parábola da realização da vontade de Deus, enquanto as visões históricas de Margery Kempe testemunham precisamente a sua falta de sinceridade e de conhecimento de si própria. Pascal atribui o reaparecimento da autobiografia à *Carta para a posteridade*, de Petrarca; as três obras principais do seu primeiro florescimento são as de Cellini, Cardano e Santa Teresa.

Antes de tentarmos encontrar a razão deste facto, recordemos brevemente as características da autobiografia. Roy Pascal privilegia o seguinte: para o autor da autobiografia, tudo é *experiência* — experiência exterior e interior, e a unidade de ambas. A mera *facticidade*, do género da que ainda não foi transformada em experiência pessoal, pode encontrar um lugar nas memórias, mas nunca na autobiografia. A subjectividade pura, que nunca assumiu uma forma objectiva, pode ter um lugar nos diários ou confissões, mas não na autobiografia. Assim, a peculiaridade da autobiografia reside na maneira como espalha a *interacção mútua única entre o mundo e o desenvolvimento do indivíduo.* E, portanto, a condição prévia da validade, e até do simples aparecimento, da autobiografia é a existência de uma *personalidade individual significativa* e de um *mundo representativo* (2).

Todas as autobiografias são a história da formação de uma personalidade. Na medida em que descreve a maneira como as experiências educam um ser humano e como através delas ele se forma, constitui um *Bildungsroman.* O quinhão de cada um na vida abunda em erros, mas estes erros, e aqueles a que dão origem, fazem evoluir o homem: a experiência significa aprender com os erros do passado. O indivíduo é *enriquecido;* os êxitos, mesmo quando acidentais, são os êxitos da sua própria personalidade, e os fracassos são relativos, porque servem de lição; *a vida do indivíduo nunca é um fiasco, mesmo que fracassem muitas aspirações.*

Este processo de educação tem vários aspectos — a *educação para a vida social*, a educação moral, o desenvolvimento das capacidades de cada um, a educação

---

(1) Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960. pág. 21.

(2) Roy Pascal analisou em pormenor as propriedades estéticas da autobiografia; as passagens relacionadas com este tema são das mais interessantes do livro. Dados os nossos objectivos, porém, temos de negligenciar este tema, pois aqui apenas consideramos a autobiografia como exprimindo certas características da vida da época.

para a respectiva *vocação* ou *ofício*. Qualquer que seja a autobiografia examinada, poderá encontrar-se nela todos estes aspectos.

Consideremos agora por que razão não havia autobiografia na Antiguidade, apesar de as preocupações quanto à educação *(paideia)* ocuparem o centro das atenções do pensamento e da *praxis*. Podemos aproximar-nos da resposta sublinhando um fenómeno secundário: no mundo antigo só a educação para a vida social e a moralidade constituía um problema e tanto assim que, em última análise, ambas eram praticamente sinónimas (o bem supremo, de acordo com Aristóteles, era o bem do estado), enquanto o problema da educação para a vocação ou o ofício muito simplesmente não existia. Pense-se por um momento na nobre carta escrita por Platão quando já tinha uma idade avançada e considerava a sua vida passada. Os seus grandes pontos de viragem — aqueles que tivera de enfrentar e com os quais aprendera — eram o seu encontro com Sócrates, a condenação do seu mestre à morte, a sua desilusão com a nova cidade-estado ateniense, as esperanças que colocara no tirano siciliano Dionísio de Siracusa, a desilusão provocada depois por este, a desilusão com os alunos, etc. Todos estes factos constituem experiências sociais directas e lições morais teóricas. Nunca ocorreu a Platão falar do como ou do porquê de ser filósofo, porquê e como as suas teorias se desenvolveram como se desenvolveram, da maneira como foi atraído para as ideias de Sócrates e como mais tarde se afastou delas, ou de como procurou alcançar «a verdade». As páginas arrebatadas sucedem-se com uma indiferença total para com a pessoa ou a personalidade de Platão. Significa isto que Platão não tinha uma personalidade, uma fisionomia individual? Dificilmente iria tão longe. Já disse que durante a Antiguidade a individualidade era em muitos aspectos diferente da individualidade dos tempos modernos, mas não é esta a questão essencial. O cerne do assunto consiste em que nas comunidades do mundo antigo a educação para a vida social, e para a moralidade que era sinónimo dela, se realizou sempre de uma maneira directa e imediata. O homem e o cidadão não se tinham separado; a educação como homem equivalia à educação como cidadão. Dado que a divisão do trabalho não existia na classe dirigente da sociedade, era indiferente para o treino como homem ou como cidadão a aquisição de uma vocação ou «comércio». Ao escrever filosofia, Platão cumpriu igualmente o seu dever como cidadão, mas não era melhor cidadão pelo simples facto de ser um pensador. Platão tinha de absorver o *ethos* comunal antes de poder tornar-se aluno de Sócrates; e portanto não viu, nem podia ver, no seu desenvolvimento filosófico qualquer «crescimento» moral ou em termos de «cidadania». Os erros de que fala na sua carta eram erros de juízo a respeito dos homens ou de avaliação de situações, e não de princípio ou de atitude morais. Para compreender isto com maior clareza basta-nos considerar a *República*. Nesta, os «guardiões» eram aqueles que eram chamados para velarem pela segurança do estado. Se um deles se distingue como cidadão moralmente completo, é então designado rei, de tal modo que possa preocupar-se com a sabedoria e a filosofia; assim, a capacidade e o *ethos* não decorrem da prática de uma ocupação. Era *a priori* impossível alguém elevar-se até ao nível de uma humanidade plena, social e moralmente, *devido simplesmente à sua vocação,* tal como era impossível à sua *paideia,* no bem e no mal, e aos seus erros quanto ao certo e ao errado, evoluírem apenas em função da escolha, da prática e do aperfeiçoamento de uma profissão, num mundo em que as exigências da *socialidade eram primordiais e a vocação de cada um apenas secundária,* e onde não se tornava necessária qualquer vocação «especial», diferenciada.

Só na época da dissolução das comunidades antigas se verificou uma situação em que a ideia de vocação podia apontar para uma ética específica, pelo que a educação para uma vocação podia tornar-se um meio de desenvolvimento moral e social do indivíduo. E aqui podemos ver até que ponto o problema de que par-

timos era secundário. A questão principal é: *serão a socialidade e a moralidade para as quais o indivíduo deve «crescer» essencialmente homogéneas ou heterogéneas, estáveis ou dinâmicas!*

É evidente que a moralidade das comunidades antigas não era absolutamente homogénea, antes variando com os diferentes estratos sociais. Mas já dissemos que os ideais éticos eram de facto homogéneos. Também a sociedade não era, de qualquer ponto de vista absoluto, estável; cresceu, floresceu e declinou, mas porque não era uma sociedade orientada para o futuro tudo isto aconteceu num quadro relativamente constante, fixo. Na Roma do final do Império, no entanto, é precisamente esta homogeneidade relativa que deixa de existir. Dentro das fronteiras do Império desenvolveram-se e declinaram inúmeras estruturas sociais diferentes; entre outras, surgiram as primeiras sementes da economia feudal. Passou também a existir uma pluralidade de ideais éticos; a par do *ethos* antigo, relativamente unitário, o cristianismo realizou avanços formidáveis, ao mesmo tempo que inúmeras outras moralidades religio-míticas. Assim, a vocação (1) de cada um, a sua forma, conteúdo e tendências particulares tornaram-se um meio de *selecção,* um marco e um fio condutor entre a pluralidade de valores e concepções sociais e morais. E, inversamente, a aceitação de certos valores e um determinado tipo de visão do mundo determinavam a vocação de cada um e desenvolviam a sua consciência dessa vocação. A vocação do indivíduo (e mais tarde o seu ofício ou arte) tornou-se assim um factor necessário na apropriação da realidade, na educação; *mediava entre o indivíduo e o mundo, na medida em que continha, objectivamente, a maior parte das aspirações individuais características de uma pessoa e os tipos de valores, a ideologia e a socialidade que escolhera.* Deste ponto de vista, tanto faz que essa vocação se encontre em pregar uma fé religiosa, como em Agostinho, num ofício e na escultura, como em Cellini na medicina, como em Cardano, na poesia, como em Goethe, ou na filosofia, como em Rousseau. Quando este factor está ausente, não pode existir uma verdadeira autobiografia. Assim, a autobiografia de Casanova é uma mistura de romance de aventuras e de exibicionismo, e a sua falta de sinceridade, a que Roy Pascal também se refere, decorre desse facto.

Falei da época final do Império Romano, na qual se desenvolveram pela primeira vez, num breve período de tempo, as condições prévias da autobiografia, dando origem às *Confissões* de Santo Agostinho. Não só se encontraram aqui um mundo representativo e uma personalidade significativa, como ainda um mundo dinâmico com um sistema pluralista de valores e um indivíduo preparado para escolher o seu caminho nesse mundo. Por muitas palavras que Agostinho possa dirigir a Deus, por muitas orações, súplicas e argumentos religiosos que possam interromper a narrativa da sua vida, esta obra é, como autobiografia, tipicamente *terrena.* Por isso pode tornar-se verdadeiramente grande e nunca ser superada pelos escritores de confissões da Idade Média. Com efeito, e acima de tudo, Agostinho não era simplesmente um homem que, tendo ignorado anteriormente as leis aceites de Deus e de Cristo, ou, tendo-se desviado delas, «voltasse» ao seu Senhor e Salvador — mais do que isso, era um homem que *procurava para si a verdade* por entre inúmeras verdades e tipos de comportamento igualmente aceites, «oficiais». Repetindo, Agostinho procurou *para si* e encontrou *para si* uma fé e um conteúdo para a sua própria vida, o seu mérito, a sua força, a sua grandeza. Atribuiu tudo isto à graça de Deus — essa era uma parte da verdade que encontrou —, mas o leitor não pode deixar de se maravilhar constantemente com

---

(1) A palavra «vocação» não é usada aqui no sentido estrito que lhe é dado por Max Weber, mas no seu sentido quotidiano mais genérico.

a personalidade claramente recortada e extraordinária do autor da autobiografia, com a sua busca infatigável e com a configuração que deu conscientemente à sua própria vida. Simultaneamente, Agostinho não «evoluiu afastando-se» do mundo, como aconteceu com os escritores medievais de confissões religiosas; a sua educação estava precisamente voltada para o mundo, tal como a de qualquer outro autor de autobiografias, escolhendo de entre os vários mundos *o seu*. Não se tornaria um professor de retórica, um homem casado, etc., mas sim um bispo cristão; e no entanto, na sua época, ser um bispo cristão constituía uma vocação social mais significativa, com consequências mais profundas do que ser um professor de retórica. Além disso, Agostinho — tal como todos os ulteriores heróis das autobiografias — só atinge a verdade passando por uma sucessão de erros. E se bem que ele próprio considere que os seus erros foram desvios da verdade e da bondade, objectivamente descreve a maneira como aprendeu e evoluiu através deles e como os seus erros constituíram passos em direcção à verdade. Vêm ainda a propósito mais algumas palavras sobre a vocação. É do conhecimento geral que em muitos aspectos Platão mudou de ideias quanto às questões filosóficas individuais. No entanto, nada estava mais longe da sua mente (ou da de Aristóteles) do que condenar as suas opiniões anteriores como «erros». Nem havia qualquer necessidade de o fazer, pois a filosofia ainda não se tornara uma vocação, o certo e o errado não acarretavam ainda consequências tão pesadas, em termos de *Weltanschauung*, como aconteceria mais tarde. Defender firmemente a sua filosofia era, evidentemente um *sine qua non* do pensamento filosófico, mesmo nessa época; mas significava defender os fundamentos das opiniões *actuais* da pessoa. A autocrítica filosófica só nasceu quando a filosofia passou a suportar o peso de uma *Weltanschauung*.

Como vimos, a Idade Média não constituiu um período favorável para a autobiografia. O mundo tornou-se novamente mais estável, e o seu sistema de valores — se bem que agora fosse dual — também se estabilizou. A possibilidade de escolher entre vários mundos e várias moralidades estava ausente; o mesmo acontecia com a oportunidade de a personalidade individual única se manifestar nessa escolha, e com o papel mediador da vocação. A apropriação do mundo pelo indivíduo — aquilo a que Roy Pascal chama «experiência» — passou para segundo plano. Só com o Renascimento voltou a ser possível o florescimento da autobiografia.

Para Agostinho, o cristianismo ainda podia criar as precondições psicológicas para escrever autobiografias. Nessa época, mesmo num terreno histórico relativamente favorável, era necessária uma imagem de si próprio inteiramente nova antes que a autobiografia pudesse surgir. A observação do que se encontrava mais fundo na alma, a análise de si próprio, a definição dos erros passados e a descrição psicológica só se tornaram possíveis depois que a nova ideologia cristã e a tradição bíblica, judaica, foram experimentadas e absorvidas. Durante o Renascimento, no entanto, quando a consciência de si próprio e a auto-análise foram secularizadas, também a autobiografia o foi.

Em Agostinho, ainda existia uma tensão entre a vida descrita e a ideologia (se bem que, repito, tenha sido a ideologia que tornou possível este tipo de descrição da vida). A vida mostra um agente humano relativamente autónomo em busca da sua visão do mundo e da sua vocação num mundo turbulento e em constante mutação, enquanto a ideologia se refere à escolha divina e à omnisciência, em que o final já está implícito no início. *Mas a visão do mundo das autobiografias do Renascimento baseia-se num ateísmo prático e na imagem do homem criando o mundo.* O rumo das vidas descritas está de acordo com esta ideologia. O indivíduo que se cria a si próprio e ao seu destino exemplifica a humanidade criando-se a ela mesma e ao seu destino. Mas, apesar disso, mantém-se ainda uma certa semelhança estrutural, que indica que foi o cristianismo a secularizar-se. Trata-se da ideia de uma *vocação*. Cellini e Cardano estavam convencidos de que ainda no berço já tinham

uma vocação, que o mundo «esperava» algo deles, e que nas suas pessoas nasceram homens virados para o mundo que deviam necessariamente deixar nele a marca das suas personalidades. Os seus auto-retratos eram portanto *teleológicos*. Nas suas vidas, em que efectuariam escolhas, hesitariam, procurariam e achariam, haviam de «realizar» essa vocação, assumindo todos os sinais que demonstravam à partida a sua grandeza. Esta concepção teleológica de si próprio constituía um desenvolvimento espontâneo de uma das inclinações do pensamento quotidiano, sendo essa inclinação uma sobrevivência de necessidades religiosas ou — se a ocasião se oferecesse — um terreno fértil em que as necessidades religiosas poderiam florescer de novo. Em Cardano e Cellini, como vimos, esta visão teleológica era acompanhada de um ateísmo prático, pois neles a ideia de uma vocação apenas deu origem a fantasias supersticiosas, não os reconduzindo à teologia. Em Santa Teresa, no entanto, todas as realizações construtivas da autobiografia renascentista foram canalizadas para a esfera religiosa, demonstrando que também a noção de vocação devia ser transcendida a fim de poder desenvolver-se o tipo clássico e moderno de autobiografia. Este passo foi finalmente dado por Rousseau e Goethe, ainda que o primeiro estivesse tão envolvido na religião como Cardano ou Cellini (talvez ainda mais), apesar de a atmosfera por ele criada ser inteiramente terrena. Deixaram de existir sinais premonitórios, não existe qualquer tipo de eleição; as estrelas já não prognosticam a futura grandeza de um homem; o indivíduo está simplesmente sozinho frente ao mundo que o deu à luz e que ele por sua vez irá recriar.

Uma época grande, significativa, dinâmica, com personalidades grandes, significativas e dinâmicas: era o suficiente para constituir um solo fértil para a autobiografia. Mas a beleza das autobiografias renascentistas clássicas reside na riqueza com que incorporaram a pluralidade de valores da época. Raramente se encontram personalidades tão *diferentes*, sistemas de valores, atitudes, e hábitos tão *diferentes*, como no caso de Cellini e Cardano. E, no entanto, a unidade da época ainda se manifesta claramente. Não é necessário qualquer conhecimento de história para ler os seus dois relatos e saber depois, com toda a certeza, que se referem *a um mesmo mundo*. Encontramos aqui um exemplo da união feliz do objectivo e do subjectivo, do universal e do individual.

Antes de examinarmos as diferenças entre ambos, gostaria de referir a semelhança das origens sociais destes dois autores de autobiografias. Ambos vieram de famílias *plebeias*. Cellini teve de subir mais do que Cardano, mas isso não altera o facto de ambos terem de lutar para subir. Tiveram de lutar por tudo, pagar o preço de tudo, vencer todas as dificuldades; nada lhes foi dado já feito. A vocação de ambos não era espiritual, como a de Agostinho, mas prática; o médico era tanto um mestre de ofício como o ourives. Foram obrigados a elevar-se não só a si próprios, como ao seu *ofício* — elevando o comércio de ourives a arte, a medicina a ciência. E ambos, e é este o facto decisivo, escreveram histórias com êxito. Deste ponto de vista não interessa que a vida pessoal de Cardano tenha sido infeliz, que o seu filho preferido tenha sido morto e o outro se tenha tornado vagabundo, que a filha fosse estéril, que o final da sua vida tenha sido passado nas prisões da Inquisição. De facto, ambos conseguiram elevar o estatuto do seu ofício. Mais tarde, em Rousseau, podemos testemunhar — aparentemente — o mesmo tipo de triunfo. Também Rousseau era um plebeu, vindo de uma camada social tão baixa como Cellini. Mas apesar de todas as semelhanças formais a autobiografia de Rousseau aproxima-se mais, neste aspecto, da de Goethe, o *haut bourgeois*. De facto, não *criou* uma cultura burguesa, apropriou-se simplesmente dela; não desenvolveu as suas ideias a partir do seu ofício mas cortando com ele e com o seu ambiente burguês, e o seu carácter plebeu é reflectido, de maneira muito mais indirecta, no conteúdo da sua moralidade e da sua ideologia.

Façamos uma breve resenha das diferenças de atitude entre Cellini e Cardano. Cellini pertencia a esse tipo de homens renascentistas que se fizeram a si próprios e cujo carácter extrovertido já foi referido. Existem muitos aspectos no «viver para fora». Moralmente, era um egoísta, ávido de dinheiro e fama, invejoso, orgulhoso, agressivo, desempenhando os papéis que lhe convinham. Quanto aos seus interesses, interessava-lhe o mundo inteiro, desde a história e dos grandes acontecimentos até aos casos de menor importância. A tagarelice sobre as criadas excitava-o tanto como os mexericos sobre os reis. Olhava para fora de si próprio, procurando motivos ocultos, estudando o carácter e descrevendo-o com mestria. Mas acima de tudo, era o seu próprio eu que lhe interessava — o seu eu mas não a sua «alma», pois eram as suas obras, os seus êxitos, os seus interesses, paixões e aspirações que fixavam a sua atenção. Media em parte o mundo pelo seu próprio eu — não pela sua subjectividade interior, mas pelo conjunto dos seus interesses. Psicologicamente, as suas paixões e iras eram sempre dirigidas contra outros; nunca se voltaram para ele ou contra ele. A consciência e o remorso eram-lhe alheios e, depois de cada transgressão, fazia facilmente as pazes consigo próprio. Sabia que tinha tendência para a ira e isso causava-lhe desgosto, mas não fazia o mais pequeno esforço para o superar, mesmo quando sabia que estava a proceder vergonhosamente. Quanto à sua *praxis* social, Cellini gostava de se movimentar entre os grandes, mas sem se deixar impressionar por eles. Era injusto para com superiores e inferiores. Gostava de ter uma parte activa nos grandes acontecimentos históricos, como a defesa de Florença ou de Roma; porém para ele isso não constituía um problema ético, mas uma aventura. Em arte, considerou a sua própria obra como o melhor indício da auto-realização e do êxito próprios. Estava tão ligado às suas criações como a si mesmo: era um artesão consciencioso e não um diletante, com uma consciência plena (e exagerada) do seu valor.

Por outro lado, Cardano tinha a natureza de um lutador. Podemos ver já nele os inícios da subjectividade. (A diferença entre ambos tinha a ver com a situação e não com a idade: Cellini viveu na Roma dos papas Medici, enquanto Cardano desenvolvia a sua actividade em Milão, a seguir às invasões francesas.) Cardano era um ser privado, mais do que um homem público, e foram portanto os acontecimentos privados da sua vida que mais ocuparam a sua atenção; a sua experiência centrava-se no seu trabalho e nas condições em que vivia (falta de dinheiro, falta de emprego), na sua família, na sorte dos seus membros, etc. A sua maneira de viver era já a do erudito *bourgeois*. Nas suas opiniões sobre o heroísmo, a grandeza política e o bem-estar comum era mais do que céptico. «Que loucura a de Bruto, procurar um lugar para a nobre virtude na sua rebelião», escreveu a certa altura (1). Mas é esta mesma observação que mostra que a base do seu cepticismo era a resignação: Cardano já não tinha quaisquer ilusões democráticas; vira que na vida pública as acções são realizadas independentemente dos cidadãos e contra a vontade destes. «Não há razão para exaltar este país. O que é o nosso país além de uma cabala de pequenos tiranos unidos para oprimir os fracos, os tímidos e os que de um modo geral estão inocentes?»(2). Passou praticamente toda a sua vida sem aventuras. Não é que lhe faltassem oportunidades, mas não quis aproveitá-las. Foi convidado a ir para Inglaterra, por exemplo, para ser médico pessoal de Eduardo VI, e foi de facto, mas nunca aceitou essa posição. Apenas o moviam considerações de ordem profissional; a possibilidade de se associar aos grandes nunca o atraiu tanto como a Cellini. E, no entanto, vibra todo um mundo nas suas experiências sem aventura, tal como no trajecto mais amplo da vida de Cel-

---

(1) Cardano, *The Book of My Life*, pág. 270.
(2) *Ibid.*, pág. 124.

lini — não só porque o «grande mundo» se encontra sempre presente como horizonte e enquadramento, mas antes porque é mais do que horizonte e enquadramento: Cardano é sempre capaz de seleccionar na vida privada e nos acontecimentos desta aqueles *pontos de junção* característicos onde *se encontram* os destinos do indivíduo e do mundo.

Este tipo de erudito, voltado para a vida privada, só pode constituir uma figura representativa se possuir uma subjectividade mais rica e profunda (sem ela, a sua autobiografia não teria interesse). Esta subjectividade não equivale a um abandono da sua orientação para o mundo. Cardano procurou igualmente alcançar o êxito e ganhar a imortalidade para o seu nome, e também ele estava convencido do seu destino e do seu génio, se bem que por êxito entendesse principalmente as suas obras, sendo o dinheiro secundário (para Cellini o dinheiro constituía outra expressão da sua dignidade). Em Cardano, a subjectividade surge sob a forma de uma *contemplação dirigida para o interior*. Ao longo da sua autobiografia encontra-se um constante exame de si próprio, uma auto-análise, um estudo aprofundado da sua própria personalidade, da sua psique e do seu comportamento. Ao descrever cada acção procura a sua própria essência. Encontramos aqui uma sinceridade *consciente*. Também Cellini é sincero, mas a sua sinceridade é ingénua. Actua espontaneamente e faz juízos espontâneos sobre as suas acções; os seus juízos não têm a pretensão de apresentar uma profundidade moral ou psicológica. É por isso que pode apreciar-se de maneira tão irreflectida, com humor, ironia e indulgência. Esta espontaneidade encontra-se porém completamente ausente em Cardano. *Deseja* ser sincero (e é-o) mas *não gosta de si mesmo*, não se deleita consigo próprio. Nunca aprecia os seus piores impulsos ou as suas deficiências físicas e espirituais; trata-se de uma autêntica auto-análise, o mais distante possível do exibicionismo (pense-se na descrição da sua impotência temporária). É por isso que, apesar de todas as semelhanças superficiais, a autobiografia de Cardano não pode ser considerada «moderna», em termos do século XX. Mas também não pode ser considerada cristã. Agostinho também não estava apaixonado pelo seu eu jovem; também ele analisava sem piedade o seu comportamento anterior. Mas considerava pecaminoso tudo o que nele decorria da sua particularidade. Cardano, por outro lado, se não está apaixonado por si, também é certo que não rejeita o seu próprio eu. Nunca se considerou um «pecador». Tudo o que foi, foi-o como as circunstâncias o *permitiram* ser. «Defini um rumo de vida para mim próprio, não como gostaria, mas *como pude*»([1]). Cellini seguiu espontaneamente a ética da época, enquanto Cardano procurava elaborar conscientemente uma ética para si próprio; no entanto, a ética em causa era sempre *concreta*, uma ética do possível, nunca um simples moralizar ou um cínico amor próprio. O paralelo com o solilóquio de Hamlet anteriormente citado vem-nos espontaneamente à cabeça: «Eu próprio sou razoavelmente honesto; e no entanto poderia acusar-me de coisas tais que seria melhor que a minha mãe não me tivesse dado à luz». Também aqui se sublinha *igualmente* a integridade e a auto-acusação.

Se a «contemplação dirigida para o interior» de Cardano revela uma subjectividade mais rica do que a de Cellini, é por outro lado marcada por um maior grau de *objectividade*. Já se comentou muitas vezes a maneira como se vê e se analisa a si próprio a partir do exterior, quase como um objecto de estudo científico. A análise do seu corpo e da sua alma é a de um médico; mas é uma análise médica não destituída de conteúdo e de empenhamento éticos.

Se podemos apreciar em Cellini a descrição colorida da vida de um homem

---

(1) *Ibid.*, pág. 36 (itálicos meus — A. H.).

e em Cardano a unidade da reflexão e da conduta na vida, então o que nos agrada em Montaigne é a maneira como a própria reflexão é individualizada.

«Sou o único tema deste livro» — escreve Montaigne programaticamente ao analisar os seus próprios *Ensaios*. Um tal plano — se bem que de facto não o tenha levado até ao fim — é suficientemente eloquente. Testemunha a evolução e o aprofundamento da subjectividade. O farol de Montaigne está apontado na direcção oposta ao de Cardano. O médico milanês afasta-o dos marcos principais da sua vida, dirigindo-o para a sua alma; Montaigne coloca-o no pedestal da sua própria personalidade e dirige-o para fora, sobre o mundo. O programa de Montaigne é preenchido até ao ponto de os seus pensamentos já não serem simples teorias e reflexões, mas *experiências de vida transformadas em reflexão*, nem simples experiência que se tornou pensamento, mas também *pensamento tornado experiência*. E, todavia, dado que as suas experiências (tanto as vividas pessoalmente como as extraídas da leitura) têm a sua origem nos pontos onde um mundo representativo, cheio de acontecimentos, encontra uma personalidade significativa cheia de carácter, as suas reflexões dizem-nos algo *sobre o mundo;* o exterior é filtrado através do interior, mas o conteúdo das ideias é *o exterior interiorizado*. E isto é verdade não só quando fala directa ou geralmente dos outros, como ainda quando fala de si próprio. Também aqui, portanto, um maior grau de subjectividade acompanha um maior grau de objectividade; a tradição científica não produz fragmentos casuais de reflexão, mas *a experiência de um eu estudado e analisado com a mesma objectividade científica*.

O aparecimento da autobiografia como género é um indício certo do encontro de uma época dinâmica e de uma personalidade igualmente dinâmica. Mas, como é evidente, a união do autoconhecimento e do conhecimento do mundo, da introspecção e da experiência da realidade, surge sob inúmeras formas e variantes. Aqui o que primeiro nos vem à mente é o *auto-retrato*. A série de auto-retratos de Dürer, por exemplo, reflecte igualmente a evolução do carácter. Testemunhamos um desenvolvimento gradual da personalidade. Um retrato inicia-se onde o outro termina, pois os aspectos apenas esboçados num deles surgem mais claramente no seguinte e — inversamente — a inocência da adolescência só sobrevive, e subtilmente, no retrato de Dürer noivo e no chamado *Retrato Renascença*. Mas esta evolução de modo nenhum é imanente; em cada fase estão reflectidas as exigências da idade e da vocação, assim como encontram a sua expressão as tarefas e os conflitos que constituem a experiência que o homem tem do mundo. Basta-nos examinar a maneira como os cataclismos do século XVI são espelhados nos dois últimos auto-retratos da série. Para sentir a maneira como a autoconfiança do homem do Renascimento, e a sua orientação para o mundo exterior, se traduziam em esperança e desespero, em luta espiritual e em sofrimento, basta-nos colocar lado a lado o *vir dolorum* e o auto-retrato «Renascença» que o precedeu.

Mas mesmo quando não existem auto-retratos ou outras representações imediatas do eu, pode observar-se a experiência pessoal ganhando progressivamente terreno. E volto aqui, uma vez mais, a Miguel Ângelo. Já observei a coerência com que Miguel Ângelo, na sua longa vida, reagiu às vicissitudes da sua época. Agora, porém, gostaria de acrescentar mais alguma coisa: fê-lo sempre através da mediação da *experiência pessoal*. Existe algo de auto-retrato na estátua de David, apesar de não existir semelhança exterior; pois o seu espírito assemelha-se ao do seu criador. Existem também elementos de auto-representação, no mesmo sentido, na estátua de Moisés. Todo o plano dos túmulos dos Medici poderia ter sido concebido para exprimir a visão pessoal do mundo de Miguel Ângelo, enquanto as últimas *Pietàs* reflectem a agonia do espírito do escultor, tal como o *vir dolorum* de Dürer. É certo que a personalidade do artista encontra a sua realização em *todas* as obras de arte; mas aqui transforma-se cada vez mais

num reflexo directo do mundo de experiências e sentimentos do autor; a escultura começa a aspirar, dentro de certos limites, à especificidade da poesia lírica. (Não é por acaso que Miguel Ângelo também exprimiu nos seus sonetos aquilo que exprimiu na escultura.) A reserva expressa, «dentro de certos limites», é importante; com efeito, quando a representação da experiência e do sentimento subjectivos torna impossível produzir obras que sejam corpos tridimensionais no espaço, a escultura deixa de ser uma grande arte. É provavelmente aí que se deve procurar a razão de durante o período barroco a escultura ter deixado de ser a arte mais importante (Bernini era ainda um fruto do maneirismo), cedendo o seu lugar à música. Miguel Ângelo, no entanto, caracteriza-se ainda pela mesma aspiração que pudemos observar em Cardano e Montaigne: juntamente com uma subjectividade cada vez maior e mais aprofundada surgem tentativas de uma objectividade consciente. Não me refiro apenas à tendência para uma generalização mais abstracta, ou à famosa história de que a estátua «já se encontra» no mármore, mas, acima de tudo, à predilecção pelas grandes composições, em que os auto-retratos (como descrições) de estados emocionais e as «auto-expressões» «são ajustados» ao evoluir da história do mundo (frescos da Capela Sistina), à concepção da deificação do homem (túmulo de Júlio II) ou à visão do *Juízo Final*, assim recebendo uma posição objectiva e um lugar no sistema de valores que lhes é apropriado.

Mas não basta referir apenas Miguel Ângelo ao discutir a objectividade dos motivos com um sentido autobiográfico; podemos falar igualmente de Shakespeare. A este respeito, Shakespeare encontra-se na mesma relação para com os grandes dramaturgos gregos que Miguel Ângelo relativamente a Fídias ou a Míron. Só os menos sensíveis poderão não se aperceber de quantas vezes as experiências pessoais mais intensas encontram expressão nas acções, solilóquios e destinos dos heróis favoritos de Shakespeare. Basta citar Hamlet ou Próspero. Claro que aqui não há mais autodescrição *per se* do que há de auto-retrato nas obras de Miguel Ângelo. Shakespeare não é Hamlet nem Próspero, tal como Miguel Ângelo não é David ou Moisés. O destino dos seus heróis é diferente do seu, é um destino imanente que se desenvolve em função das situações em que se encontram. Mas projectam emoções que podem ser igualmente encontradas no seu criador, sentem desilusões semelhantes às que ele mesmo experimentou (mesmo que não sejam exactamente as mesmas) e reflectem sobre os mesmos problemas que ele. Mas também aqui, tal como em Miguel Ângelo, *a objectividade tornou-se consciente:* nenhum motivo ou experiência individual do autor penetra de maneira não crítica na fisionomia moral ou espiritual ou no mundo dos sentimentos dos seus personagens. Este é um dos aspectos característicos da literatura burguesa moderna, particularmente dos seus maiores representantes, e surge aqui pela primeira vez. Quando Corneille tentou voltar, em muitas das suas peças, a uma objectividade do tipo antigo, o resultado foi o vazio. Quando Schiller aceitou a subjectividade mas (por vezes) sem uma objectividade consciente, abriu caminho àquela maneira retórica e ideológica de escrever drama que Marx designou por *schillerisieren*, e que atingiu o seu auge (sob forma não ideológica) na arte romântica e moderna de «auto-expressão» pura.

Em Shakespeare e em Miguel Ângelo, portanto, trata-se de uma experiência individual — uma experiência individual dinâmica de um mundo dinâmico — que encontra uma objectivação, tal como acontece na autobiografia; esta é uma outra razão de poderem usar tão livremente material tradicional, bíblico, lendário e histórico. Nenhuma figura de Cristo se afasta mais da original do que a do *Juízo Final;* nem nenhum dramaturgo antigo transforma os motivos dos seus heróis tão livremente como o fez Shakespeare em Otelo, Lear e Macbeth (nem mesmo Eurípides, que foi muito longe neste aspecto, e o fez porque, em toda a

Antiguidade, foi a sua época que viu a individualidade e as características do indivíduo privado emergirem com mais nitidez). Devo porém acentuar, uma vez mais, que nada disto implica qualquer conteúdo estritamente autobiográfico. Verifica-se aqui uma nítida distinção entre aquilo que é experimentado e aquilo que é plenamente vivido. O artista descreve toda uma galeria de figuras de cujos comportamento e psicologia fez a experiência; mas estão muito longe de constituir os tipos de comportamento e de psicologia que o autor viveu. (Shakespeare, por exemplo, não «se pensou a si próprio» na mente de Iago, não se «transformou» em Iago; apenas viveu o choque que consistiu em captar essa mente.) Na autobiografia, por outro lado, sabemos de todas as experiências exclusivamente pela mediação daquilo que foi plenamente vivido por nós. Cellini, por exemplo, não se pensou a si próprio no mundo espiritual de Vasari e, no entanto, a figura e a mente de Vasari só nos surgem através dos olhos de Cellini; para nós só existe o Vasari que Cellini viu, enquanto existe para nós um outro Iago, diferente daquele que Otelo viu.

Um outro indício da crescente importância da experiência individual, que surgiu juntamente com a autobiografia e paralelamente a esta, foi o aparecimento da *poesia lírica*. A *Vita Nuova* de Dante representa já *ambas*. Tibor Kardos distingue do seguinte modo as fontes tradicionais da obra: «Dante assume de facto a *razon* dos trovadores, a sua análise da experiência, e funde com ela um outro género, muito próximo, o da autobiografia trovadoresca» (1). A palavra «funde» diz muito: não sabemos até que ponto tal foi feito espontaneamente e até que ponto o foi conscientemente, mas de facto Dante tentou enraizar firmemente a poesia lírica na experiência individual. A poesia lírica propriamente dita nunca poderia ter preenchido essa função; nos seus temas, formas e expressões era ainda geral, mesmo quando falava do sofrimento individual, da perda pessoal e de outros problemas — tão geral como a canção popular; todos podiam encontrar nela os seus próprios sentimentos, e no entanto não apresentava um «aqui e agora» próprio. Na *Vita Nuova* Dante procura esse «aqui e agora» quando designa o seu próprio desenvolvimento *individual* como centro de «grandes experiências» e analisa os motivos da poesia lírica — um método em si brilhante, mas que podia ser posto de parte mais tarde. As líricas de Petrarca são já, mesmo no seu conteúdo, mais individuais; e também não é por acaso que o seu autor foi o homem que nos deixou, na sua carta à posteridade, a primeira auto-análise no sentido moderno da expressão, abrindo com estas palavras de orgulho: «Porventura quererão saber que tipo de homem fui, e como surgiram os meus escritos»(2). Por outro lado, os sonetos de Shakespeare, apesar da sua forma convencional, respiram a individualidade do autor; de facto, neles só encontram lugar as experiências e os sentimentos pessoais (como, de resto, acontece em Miguel Ângelo).

Finalmente digamos ainda uma palavra sobre a filosofia e a ciência. As reflexões de Montaigne constituem um dos pináculos filosóficos da época. O pensamento de Bacon e de Leonardo está cheio de referências às respectivas experiências pessoais. Numa época em que a escolástica obsoleta estava a ser demolida ou tinha sido derrubada, e em que ainda não tinha surgido uma ciência natural desantropomorfizada, a prática de partir da experiência individual e de voltar constantemente a ela, e de descrever a *genesis* das ideias na vida pessoal individual, floresceu como nunca até então e a partir daí. Não interessa, deste ponto de vista, se era o raciocínio dedutivo ou indutivo que estava envolvido. Com efeito, a ten-

---

(1) Ver o seu posfácio às *Obras Escolhidas* de Dante (em húngaro), Budapeste, Helikon, 1962, pág. 974.

(2) Citado em Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, pág. 10.

dência para enraizar firmemente as ideias na história de um processo *individual* de pensamento permeia tanto o *Discurso* de Descartes como Bacon. As perguntas «Qual é a essência da matéria?» e «Como atingi eu a essência?» estão interligadas.

Ao falar de Cardano e de Cellini disse que a sua história não era apenas a de dois cidadãos plebeus em busca do seu lugar num mundo já feito, mas sim a narrativa da maneira como o respectivo mundo, arte e ciência surgiram e se enraizaram. E, em geral, esta época não foi apenas aquela em que as filosofias e as ciências burguesas, os eruditos e os filósofos burgueses, surgiram, mas simultaneamente a época em que nasceram a «ciência moderna» e a «filosofia moderna». A vida da ciência e da filosofia é idêntica à vida dos cientistas e dos filósofos. Põem a descoberto os problemas do mundo — os problemas que irão dominar a ciência e a filosofia durante séculos — de maneira idêntica àquela que permitiu a Abraão, no mundo lendário da Bíblia, descobrir o Deus de Israel.

CAPÍTULO VIII

MEDIDA E BELEZA — LAÇOS EMOCIONAIS

Devo voltar uma vez mais ao que já foi dito sobre a vida de todos os dias: as diferentes esferas homogéneas do ser e da consciência ainda não se tinham distinguido claramente entre si. E isto era particularmente verdade na estética, na ética e na política. Até ao fim do *quattrocento* não havia consciência de que pudessem existir contradições entre o belo e o bom, o belo e o útil, o bom e o útil.

Durante o Renascimento os conceitos de medida e de beleza pressupunham-se um ao outro. Efectivamente, a temeridade e a imoderação podiam parecer muitas vezes fascinantes e ser alvo de simpatias e, todavia, nunca eram vistas como «belas», mas sim como grandes ou (usando uma expressão kantiana que nunca encontrei no Renascimento) sublimes. A imoderação atraía, mas simultaneamente repelia. Provocava o prazer, mas também o medo, enquanto a beleza só atraía e suscitava o prazer: *de facto, a beleza era o objecto do amor.* «A medida do amor corresponde à medida da beleza» (1), escreveu Ficino.

Se bem que a medida e a beleza se tenham sempre pressuposto uma à outra, os dois conceitos (e ideais) nem sempre se desenvolveram lado a lado. A categoria da «medida» pode ser encontrada no início do Renascimento, enquanto manutenção da medida correcta de comportamento (Petrarca), como moderação (Bruni), e como princípio aristotélico do justo meio (Alberti). Recebeu, além disso, um fundamento ontológico: para Nicolau de Cusa, o homem era «a medida» porque constituía a união do finito e do infinito. O estético e o «utilitário» uniam-se neste conceito de medida. Ter temperança, viver com moderação, respeitar a medida justa — tudo isto era não só bom e belo para o homem, como ainda útil. Esta unidade era particularmente natural em Florença. Nenhum conflito podia surgir entre a utilidade e uma moralidade dominante contendo a noção de «medida» enquanto a estrutura da cidade-estado permanecesse intacta, apesar das revoluções parciais na economia e na política, e enquanto a gama possível de comportamentos individuais se mantivesse dentro de limites sociais que eram simultaneamente limites éticos, de tal modo que o carácter anti-social de qualquer temeridade puramente individual seria imediatamente reconhecível e a opinião geral reagiria imediatamente contra ela. Repetindo, portanto, o conceito de medida incluía a ética, a estética e a utilidade, mas de tal modo que o *aspecto ético era o fundamental.* Esta «medida» era um hábito social, que no entanto estava longe de ser «natural» ou apenas um costume tornado habitual; era sempre também uma *norma.* Constituía uma das normas concretas de comportamento da época.

---

(1) Marsílio Ficino, *Ueber die Liebe,* Leipzig, Meiner, 1914, pág. 57.

Mas já sublinhei anteriormente o processo de acumulação primitiva como base do desenvolvimento florentino, o qual se caracteriza precisamente pelo facto de não ter limites e ser infinito, transcendendo toda a medida! E referi várias vezes o aparecimento — mesmo no século XIV — da atitude de espírito correspondente, que não reconhece também quaisquer limites. Reporto-me de novo às palavras de Marx: «o desenvolvimento capitalista destrói todos os limites comunais que no momento se tornam um obstáculo para ele». E, todavia — como afirmei na minha discussão anterior —, o processo de acumulação primitiva parou em Florença *antes* de poder romper com os limites da cidade-estado. Por isso se iniciou uma tendência para uma expansão sem limites, no domínio económico, enquanto ainda prevaleciam limites fixos na estrutura política. Na esfera económica, o lucro tornou-se cada vez mais o motor das acções dos homens, mas na vida política a vantagem individual era ainda razão de vergonha; aqui, a norma de comportamento real (e não apenas fingida) era o bem da república. No que se referia a fazer dinheiro, não existiam limites para até onde se podia chegar na procura do interesse pessoal mas, na actividade política, existia de facto uma «medida». Esta era, portanto, uma norma consuetudinária, se bem que não universal (não incluía a esfera económica), tal como o lucro ou a utilidade, interpretada egoisticamente, também não constituía uma norma universal (não incluía as esferas política e social). Não é por acaso, portanto, que a teoria da utilidade — cuja essência reside precisamente em apresentar uma concepção *universal* da vantagem individual — só surge, mesmo em germe, no século XVI.

Deste ponto de vista, portanto, a parte do Renascimento que fecha com o final do *quattrocento* ocupa uma posição intermédia entre as antigas repúblicas das cidades-estado e o Iluminismo. Na antiga pólis, a *mezotés* (medida) era uma categoria *universal;* aplicava-se tanto a obter riqueza como à arte, ao conhecimento, ou à atitude de cada um relativamente às emoções. Era além disso um costume com carácter universal que tornava homogéneo um aspecto (comum) de todas as relações na *totalidade* da vida individual. Violar a *mezotés* significava sempre cometer *hubris,* mesmo quando o acto continha um valor positivo, como no caso de Electra. Na sociedade burguesa desenvolvida, por outro lado, é a *utilidade* que se torna universal. Constitui do mesmo modo uma norma concreta (ou seja, uma norma do costume), mas de um tipo cujas formas de manifestação são ilimitadas e cuja prossecução coerente significa, simultaneamente, um atropelo constante da própria norma. O *Manifesto do Partido Comunista* formula este aspecto com um rigor clínico:

> Em todos os locais onde conquistou o poder, a burguesia liquidou todas as relações feudais, patriarcais e *idílicas.* Destruiu sem piedade todas as complexas relações feudais que uniam o homem aos seus «superiores naturais», *deixando apenas subsistir entre os homens o interesse frio, as duras exigências do «pagamento em dinheiro»*... Fez do valor pessoal um simples valor de troca; e substituiu as numerosas liberdades tão dificilmente conquistadas pela *única* e impiedosa lei da liberdade do comércio (1).
>
> A revolucionarização constante da produção, a ininterrupta perturbação de todas as condições sociais, a agitação e a insegurança perpétuas distinguem a época burguesa de todas as que a precederam. São dissol-

---

(1) Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifest of the Communist Party,* em *Selected Works,* Nova Iorque, International Publishers, 1968, págs. 37-8.

vidas todas as relações sociais sólidas e profundamente enraizadas, com o seu cortejo de concepções e ideias antigas e venerandas; e as que as substituem envelhecem antes de chegarem a ganhar um esqueleto ([1]).

«Relações idílicas», no sentido de Marx, constitui uma referência às épocas em que prevalecia a «medida», no todo ou em parte. A colocação da palavra «única» em itálico (os itálicos só raramente são empregues no *Manifesto do Partido Comunista)* tem como objectivo dar uma ênfase particular ao carácter *homogeneizante* da relação de utilidade.

Os pensadores burgueses do século XVII já tinham observado que a procura de lucro tinha um efeito homogeneizante no comportamento da sociedade burguesa. Esse reconhecimento fez nascer a teoria do utilitarismo no sentido mais lato (o do egoísmo), e procurou também reduzir todos os fenómenos da existência humana — primeiro e acima de tudo, os *factos éticos* — ao princípio da utilidade, e/ou fazê-los decorrer do mesmo princípio. Tratei as várias tendências inerentes ao utilitarismo noutro local ([2]), pelo que não as aprofundarei aqui. Por agora basta observar que têm sido construídos com base neste princípio atitudes e sistemas de pensamento de conteúdo bastante diferente (Hobbes e Mandeville, Espinosa e Rousseau, Helvétius e Diderot, e outros). O ponto fraco de todos estes pensadores, num grau variável, consistia em concluírem do facto de a procura da utilidade ter um efeito homogeneizante, que tal utilidade — luta pelo lucro, egoísmo, etc. — constituía a *causa* de todas as outras esferas de existência e de conhecimento. Pensavam, por exemplo — e é esta a questão mais importante — que, como a utilidade governa a actividade moral dos homens na vida quotidiana, se deve concluir que a ética decorre da utilidade. E assim, como é evidente, todos os princípios ou práticas morais que não eram motivados por uma vantagem pessoal (desde as normas abstractas até ao sacrifício de si próprio) tornavam-se objectivamente inexplicáveis; eram necessários os mais variados artifícios para os forçar ao leito de Procrustes da utilidade. Faziam assim distinções entre o interesse razoável e o não razoável, entre a utilidade «verdadeira» e a «falsa», entre o amor próprio justificado e o não justificado, muitas vezes ao ponto de o conceito original de utilidade — e aquele que se manteve sempre dominante na sociedade burguesa — ser completamente obscurecido. De facto, a moralidade não pode decorrer da utilidade, tal como não pode decorrer do conceito de medida.

O utilitarismo burguês não se preocupou com dar qualquer explicação dos valores que eram hostis ao mundo burguês e que, além disso, negavam a universalidade das relações de utilidade. O primeiro a enfrentar seriamente este problema foi Rousseau, que rejeitou as relações sociais tanto da sociedade feudal como da burguesa. Procurou transcender as contradições da teoria da utilidade da única maneira possível, através de uma análise histórica da psicologia e da ética. Estando ainda preso à tradição, na medida em que também ele fez decorrer a ética de um *amour de soi-même* sublimado em impulso psicológico, Rousseau quebrou no entanto a tradição ao tratar o interesse próprio *(amour propre)* burguês como um tipo de motivação que tinha surgido historicamente, juntamente com o mundo da propriedade privada; e explicou assim a utilidade, tal como existia na sociedade burguesa, não como *criadora* do universo moral, mas como uma força que o tinha transformado. Para ele, portanto, existia de facto uma ordem

---

(1) *Ibid.*, pág. 38.

(2) Na obra *Csernisevszkijetikai nèzetei. Az èrtelmes önzés problémája (Opiniões éticas de Chernishevsky: o problema do egoísmo racional)*, Budapeste, Szikra, 1955.

moral *autónoma* e valores morais *autónomos* que negavam a validade do princípio da utilidade e do seu mundo.

É necessário voltar aqui, uma vez mais, ao problema da medida. Em Rousseau a categoria da medida reaparece, se bem que agora apenas como um *ideal*, como norma *abstracta*. Rousseau postula um mundo no qual a força homogeneizante é a medida e não o lucro, tanto quando o projecta no passado histórico como ao postulá-lo no mundo idílico de Clarence. É um ideal porque Rousseau não só sabe que este «mundo moldado pela medida» não existe aqui e agora, mas também porque não vê qualquer maneira ou método de o trazer à existência. Mas é o tipo de ideal que exprime bem o seu tipo peculiar de «dupla negação». Mais tarde, também o romantismo conduziria uma polémica contra a utilidade burguesa; mas o ideal que lhe opunha era um ideal de excesso universal e, além disso, de excesso de subjectividade. Trata-se de uma característica reveladora, que reforça aquilo que já sabemos desde os últimos estudos de Georg Lukács sobre o romantismo: este constituiu um movimento totalmente burguês. O ideal de medida de Rousseau, por outro lado — acoplado como estava, particularmente no seu pensamento, a uma teoria especial da beleza — constituía de facto um programa de dupla negação radical.

Se se pretende que o carácter «intermédio» do Renascimento, entre a sociedade antiga e a sociedade burguesa, fique perfeitamente claro, não deveremos também esquecer o problema da beleza e da arte. *A medida, como relação homogeneizante, inclui, evidentemente, e cria, a beleza.* Será correcto chamar ao mundo da antiga pólis, incluindo a sua vida quotidiana, um mundo de beleza. A arte que reflecte esse mundo mostra-nos um mundo de beleza. Todas as artes antigas, *sem excepção*, assumiram uma atitude de *afirmação absoluta* para com a sua própria época e o mundo do seu tempo. E isso é verdade mesmo no caso dos que (como Aristófanes) descreveram a política e os políticos concretos de um dado período como perversos ou mesquinhos. Aristófanes, baseando-se numa afirmação do mundo existente, da sua beleza e até do seu carácter idílico (pense-se nas figuras idílicas dos seus cultivadores do solo), rejeita a partir desta perspectiva os demagogos e os fazedores de guerras, com a sua insignificância e o seu espírito traiçoeiro. (Estou a deixar de lado, deliberadamente, Roma no seu período de decadência, pois pretendo comparar aqui as formações sociais nas suas fases progressivas.) A ideologia dos movimentos iconoclastas afirmou sempre que a arte *não* representava suficientemente a beleza da realidade; a *República* de Platão, por exemplo, baseava-se numa unidade ideal de medida e beleza em comparação com a qual até a poesia de Homero era considerada demasiado rude. As estátuas nunca foram consideradas mais belas do que os jovens que eram os seus modelos; na Antiguidade teria sido ridículo censurar a arte por «embelezar» a realidade. O mundo da medida também era, repetindo, um mundo de beleza, e por essa razão a arte não tinha necessidade de assumir uma posição adversa ou polémica, quaisquer que fossem as contradições, trágicas ou não, que o artista pudesse ter visto e descrito.

Considerando agora o pólo oposto da minha comparação: *a utilidade, como factor tendente a tornar a realidade mais homogénea, e que permeia todos os aspectos da vida, não está em harmonia com a beleza.* Podem existir pontos em que ambas coincidiam (como no famoso exemplo de Chernyshevsky do pé de trigo ondulante que é belo aos olhos do agricultor mesmo quando este avalia o seu valor), mas são acidentais e efémeros. Quando Marx escreveu que o capitalismo é inimigo da arte era isto que tinha em mente, e não propriamente o facto de os artistas serem comprados e vendidos e de as suas obras se transformarem em mercadorias. Podemos até inverter a tese marxista — se o capitalismo é inimigo da arte, esta é também inimiga daquele. A arte da época capitalista constitui um longo — e contí-

nuo — protesto contra as relações de utilidade. Assim, a relação entre o artista e o mundo também se modificou. Aquele deixou de afirmar este e de estar em harmonia com ele. O artista acaba, essencialmente, por negar o mundo em que vive. Nega completamente a sua moralidade. Ao falar de Atenas, tive oportunidade de dizer que mesmo o artista que se encontrava em oposição aos desenvolvimentos concretos da sua época (como Aristófanes) ainda afirmava em geral o seu mundo. Agora, porém, posso dizer: na era capitalista, mesmo o artista que *está de acordo* com os desenvolvimentos concretos da sua época continua a negar, em última análise, o seu mundo em geral, e acima de tudo a respectiva moralidade. Basta pensar na figura de Blifil em *Tom Jones*, um produto típico — e não acidental — do capitalismo, ou em Walter Scott, em muitos de cujos romances a moralidade dos clãs escoceses nos surge como bastante mais elevada do que a ética desse progresso burguês que, em última análise, o autor considera justificado. Ao dizer isto não desejo, evidentemente, identificar a esfera da arte ou da estética com a beleza; apenas estou a afirmar que a relação afirmativa ou negativa do artista e da sua arte com as tendências gerais da época é em grande parte uma função do grau em que (e da generalidade com que) essa época admite que a beleza surja *na própria vida*.

O mundo do Renascimento assume um lugar a meio caminho entre a antiga era da «medida» e o período moderno, burguês, da «utilidade». (Uma vez mais, apenas tomo aqui em consideração, para já, os desenvolvimentos verificados até meados do *quattrocento*, e exclusivamente em Itália.) A acumulação de capital já é característica da vida económica, justamente com as oportunidades ilimitadas de lucro; os ideais de infinitude e de ausência de limites surgem cada vez mais à luz do dia em todas as áreas que constituem a base e a força motriz do desenvolvimento económico. Isto é principalmente verdade para tudo o que está relacionado com *o desenvolvimento dos meios de produção e o esforço no sentido de adquirir um conhecimento da natureza*. No esquadrinhar dos segredos do mundo já não existe qualquer *hubris*. Ficino, por exemplo, escreve sobre o homem (1):

> *Só ele nunca descansa* durante toda a sua vida, só ele *nunca está satisfeito* por continuar onde está... [Deus] criou-o para o infinito, para não se contentar com tudo o que é finito, por muito grande que seja, de modo que só ele possa procurar na terra a infinitude da natureza...

Vemos aqui um conceito dinâmico do homem fundamentado explicitamente na recusa de reconhecer quaisquer limites. A respeito disto Randall escreve, com perspicácia, sobre Leonardo da Vinci: «Na sua visão matemática do mundo, Leonardo parece pertencer ao reino das atitudes «dinâmicas» e «faustianas» e não à perfeição geométrica estática do pensamento grego» (2). Mas — como vimos — não é apenas nestas esferas de grande empenho, mas também na acumulação de riqueza, que deixam de existir quaisquer «limites». É impossível os heróis mercadores de Boccaccio terem tanto dinheiro que não anseiem por mais, e o Fausto de Marlowe é aconselhado pelo Anjo Mau a «pensar na honra e na riqueza» (3). Nas atitudes sociais, no entanto, a medida ainda prevaleceu durante algum tempo. O mesmo Ficino que fala da inquietação e insatisfação eternas da mente humana ainda se agarra, na esfera da ética, às antigas virtudes de firmeza, de justiça, de

---

(1) Marsilio Ficino, *Theologia Platonica* em Landmann, *De homine*, Freiburgo e Munique, Verlag Karl Albert, 1962, pág. 152.

(2) Randall, *The School of Padua*, pág. 130.

(3) *The Tragical History of Dr. Faustus*, em *The Plays of Christopher Marlowe*, Nova Iorque, E. P. Dutton, e Londres, J. M. Dent, 1950 (Everyman's Library), pág. 162.

sabedoria e de moderação, desempenhando a última um papel igualmente importante no seu pensamento.

Portanto, a medida era ainda, apesar de não ter um efeito homogeneizante, um ideal e uma norma com existência e possibilidades de funcionar no início do Renascimento. O seu mundo era também um mundo de beleza, principalmente em Florença. No entanto, enquanto o pensamento dos séculos XIV e XV se caracteriza até ao fim pelas categorias de medida e de moderação, a beleza como ideal «independente» só surge em meados do século XIV. Max Dvořak tem razão quando diz que «é notável ... que este período do Renascimento não conhecesse a palavra 'beleza', que os admiradores desta época tantas vezes usaram ao falarem dela» ([1]). *O ideal de beleza apareceu no momento em que a cidade-estado renascentista declinava,* no momento em que a beleza, como componente integrante da vida quotidiana, como uma das formas em que se manifestavam a moralidade social, a vida social e a «medida», entrava em declínio, simultaneamente com elas. Enquanto a estrutura da cidade-estado conferia uma certa «forma» à vida dos homens e os costumes de ordem moral davam uma certa forma ao comportamento humano, o conceito de beleza não podia tornar-se uma abstracção. Abstrair da beleza a sua postulação como ideal e a sua colocação — teleológica — no centro das coisas era um sintoma de decadência, uma tentativa de uma restauração ideal na pequena comunidade (Ficino), na arte (Rafael) e na filosofia (os platónicos) de algo que de facto deixara de ser geral.

Objectivamente, o declínio da cidade-estado constituía uma indicação de que a utilidade já iniciara o seu trabalho homogeneizante, penetrando lentamente em todas as áreas da vida. Era possível aprovar este processo (Maquiavel, Bruno) ou rejeitá-lo (como muitos fizeram, de Ficino a Savonarola) — mas era impossível não o ter em conta. Maquiavel separou firmemente o bem, o belo e o útil, exprimindo a sua crença na autonomia do útil. Savonarola pediu o auxílio da medida contra a utilidade, mas julgou encontrar essa medida num tipo cristão de *askesis.* (Deve acrescentar-se que se tratava aqui de uma tentativa de uma solução relativamente plebeia, pois o apelo à moderação cristã ainda podia atingir aqueles que, destruídos economicamente, viam agora ser-lhes retirado o seu último suporte, ou seja, o seu país e a democracia formal da cidade-estado.) De modo nenhum devemos ignorar o facto de a restauração do esplendor da pólis fazer parte do programa de Savonarola. Dar ao ideal de beleza um lugar central na filosofia, na arte e nas relações pessoais (quanto a estas, compare-se o círculo da Academia Florentina ou a pintura de Rafael da *Escola de Atenas*) constituía um protesto relativamente aristocrático contra a tirania da utilidade — aristocrático não significa aqui um estrato social, mas sim uma aristocracia do espírito. Quanto ao resto, nenhuma muralha da China separava a idealização da beleza do rumo seguido por Savonarola. Neste contexto, basta referir uma vez mais a conhecida simpatia que um Pico della Mirandola ou um Miguel Ângelo sentiram por Savonarola. Miguel Ângelo, como se sabe, só se recusou a seguir o frade dominicano *num* aspecto, a saber, na sua condenação da beleza.

As artes plásticas demonstram admiravelmente até que ponto o *ideal da unidade da beleza exterior e interior* prevaleceu durante o primeiro período Medici não só em Florença como ainda, sob influência florentina, em Roma. Dvořak mostrou já a maneira como o estilo da última fase de Donatello se transformou no que toca a seguir o ideal de beleza. Mas eu poderia também referir Botticelli (não apenas o *Nascimento de Vénus* ou *A Primavera* mas também as pinturas de carácter iconográfico), o jovem Miguel Ângelo e Leonardo, ou ainda Rafael. Dvořak

---

(1) Max Dvořak, *Geschichte der italienischen Kunst,* Munique, Pieper, 1927, I, pág. 137.

analisou igualmente o grau em que o estilo de Rafael, a *maniera grande*, exprime uma corporeidade ideal, onde não existe conflito entre o corpo e o espírito, na qual prevalece a *kalokagathia*. Deve sublinhar-se que se trata ainda de uma *beleza da medida*, mas não do género que surge como resultado natural da representação da própria realidade, como vemos em Giotto, Masaccio, ou até em Fra Angelico; trata-se claramente do resultado de um programa. Gostaria de acrescentar que a pintura veneziana, por exemplo, nunca reconheceu as pretensões exclusivas de medida, ao contrário da pintura florentina. Nas pinturas de Crivelli ou dos Bellini prevalecia precisamente a desproporção, se bem que de maneiras diferentes. A este respeito a arte de Giorgione constitui uma excepção. Quando o ideal de beleza alcançou a supremacia em Veneza, a própria beleza passou a surgir sob formas imoderadas. Basta-nos pensar nos nus de Ticiano ou nos primeiros maneiristas (Veronese, o jovem Tintoretto), com a sua corporeidade deliberadamente exagerada. Este tipo de ausência de medida aponta já para o barroco. Talvez não seja temerário aventurar a hipótese de que o carácter epígono da pintura florentina na sua época de crise decorra do ideal de medida e beleza. A *kalokagathia* já não estava de modo algum adequada à expressão da atmosfera trágica do século XVI; e, portanto, não devemos considerar como acidental o facto de o pintor que melhor resumiu os conflitos da época — Tintoretto — ter surgido em solo veneziano.

Durante o Renascimento, a beleza da medida e da proporção manteve a sua influência apenas durante um momento histórico; não constituiu uma condição permanente, como na antiga Atenas. Mesmo aqueles que mais a enalteceram começaram a ter dúvidas quanto ao seu ponto de partida, a unidade da beleza física e espiritual, a harmonia necessária do exterior e do interior. Em Miguel Ângelo, por exemplo, o ideal de beleza foi gradualmente transferido do exterior para o interior.(1)

Vêde que todas as coisas celestes que achamos na terra
Recordam à alma que vê com equidade
Que foi uma fonte de felicidade divina que nos deu à luz;
Pois do céu os primeiros frutos ou recordações não encontramos
Em qualquer outro sítio. E assim, amando com lealdade,
Elevo-me a Deus e julgo doce a morte por Ele.

Aqui (e noutros pontos que poderiam ser citados) a beleza é tratada como um todo unitário. *Todos* os tipos de beleza constituem uma marca da nossa origem celeste (e aliás a *única* marca); a contemplação de *todos* os tipos de beleza eleva-nos aos céus. Neste aspecto, nada separa Miguel Ângelo de Ficino ou Castiglione. Mas consideremos um outro poema posterior (também ele um exemplo de entre muitos) (2).

Tal como pomos, Senhora, por subtracção,
Na pedra rude e dura
Uma figura viva, feita tanto maior
Quanto mais pequena se tornou a pedra,
Também, por vezes, as boas acções
Da alma ainda vacilante
São escondidas pelo excesso do seu próprio corpo

---

(1) Soneto LIV, em *Sonnets of Michel Angelo Buonarotti*, trad. J. A. Symonds, Londres, J. Murray (1926), pág. 59.

(2) «Madrigal», em *Complete Poems and Selected Letters of Michelangelo*, trad. Gilbert, Nova Iorque, Random House, 1963, pág. 101.

E pela casca rude, dura e grosseira
Que só vós podeis tirar
Da minha superfície exterior;
Em mim não existe para tal vontade ou força.

Neste caso a comparação é bastante significativa, em dois sentidos. Por um lado, a harmonia da beleza física e espiritual foi quebrada. Só a alma é verdadeiramente bela; o corpo é apenas uma casca. Por outro lado, o artista que esculpe a pedra extrai a alma do corpo; a beleza da obra é evidentemente objectiva e objectivada, mas é a alma que nela se objectiva. Estamos já muito longe de Alberti e da sua teoria da *mimesis*.

E assim aproximamo-nos uma vez mais do carácter peculiar das necessidades religiosas que surgiram durante o século XVII — se bem que deva sublinhar que aqui, com Miguel Ângelo, não existe qualquer vestígio de desejo de voltar a uma religião codificada. As necessidades religiosas envolviam, simultaneamente, uma *necessidade de beleza;* a alma habitada por estas duas necessidades, e cuja «beleza» era uma prova da origem celeste do homem, era idêntica à *subjectividade.* A preponderância da subjectividade na sua relação com a objectividade, que distingue Miguel Ângelo dos credos estéticos da época anterior, constitui igualmente uma tentativa de preservar a beleza, e os velhos valores florentinos e renascentistas em geral, num mundo em que começavam a soçobrar e em que só os *beaux esprits* de grande coração podiam ainda mantê-los. *Um maior grau de subjectividade e o domínio de uma beleza subjectiva, mais abstracta, sobre a objectividade material da vida quotidiana — constituíam nessa época a única maneira de o artista e patriota florentino de espírito elevado poder manter-se leal às ideias da sua juventude,* conseguindo simultaneamente seguir com sensibilidade os novos conflitos da época. Através da subjectivação da beleza, através de uma concepção mais abstracta da beleza objectivada, Miguel Ângelo realizou um trabalho verdadeiramente hercúleo, a síntese final dos ideais do Renascimento (1).

O ideal de beleza só desempenhou um papel autónomo e de importância central — volto a sublinhá-lo — na Itália, entre o final do *quattrocento* e meados do *cinquecento;* em nenhum outro local cumpriu a mesma função. A razão disto deve ser procurada no êxito da pólis italiana relativamente à preservação da ideia de medida: a «medida» governava *um* aspecto da vida (vida pública, moralidade pública, política) em algumas das cidades-estado, particularmente naquelas cuja cultura deixava a sua marca no desenvolvimento da Itália *como todo.* Onde as relações de utilidade burguesas não dissolveram o quadro da cidade-estado, penetrando em vez disso num mundo de anarquia feudal, tornando-o ainda mais caótico enquanto lhe ia pondo fim, o problema da medida e da beleza só surgiu marginalmente. Este mundo não estava completamente isento da sua influência ou da influência da filosofia platónica que a mediava; não seria difícil encontrar exemplos disso na poesia de Ronsard ou nos sonetos de Shakespeare. Mas tratava-se apenas de um tema entre muitos, e surgia quase exclusivamente relacionado com o amor.

Dificilmente poderemos deixar de nos aperceber disto se compararmos duas obras literárias, uma italiana, outra espanhola. Ambas tratam do tema da cavalaria, e cada uma, à sua maneira, o faz de um modo moderno. Ambas são obras-primas. Trata-se evidentemente de *Don Quixote* e de *Orlando Furioso.* Os contrastes entre ambas de modo nenhum são fortuitos — o próprio Don Quixote se refere

(1) Deve acrescentar-se que na escultura da última fase de Miguel Ângelo (por exemplo, a *Pietá* milanesa), até este tipo de beleza desaparece.

diversas vezes a Orlando e à sua história. Para evitar mal-entendidos, digamos que Cervantes não ridiculariza o poema de Ariosto, mas põe em causa a validade do sistema de valores dos heróis de Ariosto num mundo completamente diferente e prosaico. O meio século passado entre as duas obras não justifica satisfatoriamente as suas atitudes radicalmente diferentes. Na época de Ariosto, o Renascimento italiano tornara-se pelo menos tão problemático (apesar do florescimento relativamente tardio da família Este e do seu mundo) como o Renascimento espanhol no tempo de Cervantes. Neste caso, só as diferenças de tradições nos podem dar uma explicação.

Sublinhei o facto de ambas as obras considerarem o mundo da cavalaria de um modo moderno. No caso da obra de Cervantes, não me parece necessário demonstrar esta afirmação. Mas é essencial fazê-lo em relação ao poema de Ariosto, que — como exemplo de «arte épica» — é normalmente posto a par de *Jerusalém libertada* de Tasso. Nada poderia, porém, ser mais enganador. Tasso — cujo poema não posso analisar aqui — toma *a sério* o mundo da cavalaria cristã. Do seu poema não estão ausentes elementos fabulosos e, todavia, toda a obra é ainda uma *história estilizada*. É uma procura da tradição num tema histórico em que o seu povo (e isto aplica-se a todo a cristandade da época) não tinha quaisquer raízes tradicionais reais. Dando importância a aspectos particulares, constitui no conjunto uma tentativa de criação literária de uma pré-história semelhante à que o contemporâneo de Tasso, Shakespeare, conseguiu produzir partindo do material da sua própria história nacional. O poema de Ariosto, por outro lado, é verdadeiramente uma *fábula*. Constituiu a primeira tentativa — aliás brilhante — de criar uma nova variedade de *parábola*. A parábola constitui um tipo especial de fábula, que aponta uma moral. Os seus primeiros exemplos assumiram a forma de fábulas animais. A parábola moderna, no entanto, não extrai os acontecimentos que descreve do mundo animal, mas de *aventuras fabulosas* ricas de ocorrências, compreensíveis para todos, poéticas e, simultaneamente, mais ou menos estilizadas. A referência aos conflitos actuais, tal como a sua «moral», estão normalmente explícitas, mas podem também ser omitidas no caso de serem suficientemente óbvias. A riqueza de acontecimentos e o carácter universalmente compreensível do género em causa indica a sua origem *plebeia*. A moral que dela se retira tem um significado para muitos, e não para poucos. É por isso que esta forma é particularmente favorecida pelos períodos iluministas. A estilização e o carácter poético, por outro lado, constituem uma condição essencial se não se pretender que a fábula seja demasiado óbvia nem a moral muito forçada ou vulgar, e ainda se se desejar preservar o carácter estético da representação. A linha genealógica deste tipo de poesia alarga-se através de Diderot e Lessing até Anatole France e Brecht. Também não é difícil encontrar todas estas propriedades em *Orlando Furioso*. As aventuras e a estilização definem conscientemente (em contraste com a obra de Tasso) o recorte fantástico da história. Cada secção, no entanto, termina com uma *moral* (e muitas vezes são até interrompidas secções isoladas a fim de ser extraída a moral); e as lições assim extraídas referem-se a verdades contemporâneas, que a história não reflecte, mas apresenta sob a forma de uma parábola. Porém a alusão à realidade contemporânea e a lição moral nunca interrompem a dialéctica interna do fio condutor da história; as aventuras prosseguem respondendo a uma lei própria, com a sua atmosfera especial. Por essa razão, a fábula nunca passa a alegoria. Ao discutir o conhecimento dos homens citei já uma destas «morais», e referir-me-ei a outras ao analisar as relações entre os homens e o conteúdo dessas relações. Aqui — em parte a fim de caracterizar o estilo, e em parte tendo em vista a minha análise ulterior — examinarei apenas um caso.

A história de *Orlando Furioso* conta-nos a destruição provocada por uma

terrível descoberta técnica «gigantesca», cujo poder sobre-humano simboliza o efeito da pólvora. O poeta acrescenta (1):

> Oh! perversa e hedionda invenção, como pudeste encontrar lugar no coração dos homens? Através de ti é destruída a glória do soldado, através de ti o negócio das armas perde a honra, através de ti o valor e a coragem perdem qualidade, pois muitas vezes o homem mau parece melhor que o bom; através de ti o valor e a ousadia já não podem ser postos à prova no campo de batalha.

Devo sublinhar uma vez mais que o carácter improvável da história é deliberadamente realçado. Os heróis não são caracterizados; possuem apenas algumas propriedades funcionais, abstractas, como os heróis dos contos populares. O tempo e o espaço são intencionalmente vagos, assemelhando-se aos de um sonho. O ermo sombrio reduz-se às dimensões de um jardim, as distâncias contraem-se e depois dilatam-se, o tempo ajusta-se ao ritmo de cada herói. O mundo do tempo e do espaço de Ariosto assemelha-se ao do surrealismo moderno, devendo ainda salientar-se que o autor sublinha constante e ironicamente o seu carácter irreal.

A fábula nem sempre se presta a ser o suporte da parábola. Só pode tornar-se um material apropriado a esse fim se o narrador se *distanciar* do que conta. Essa distância encontra expressão na ausência de verosimilhança, na ironia atenuada que a acompanha, e nas próprias lições realistas tiradas. É devido à predominância desta atitude do poeta que uma história de cavalaria pôde transformar-se nas mãos de Ariosto, de mito em parábola. *Ariosto encontrava-se portanto tão longe do mundo da cavalaria como Cervantes, se bem que de um modo diferente.*

Mas, voltando às linhas citadas: o que é dito sobre a pólvora exprime uma certa nostalgia. O problema é então: existirá uma nostalgia pelo mundo da cavalaria?

Deste tipo de nostalgia não existe qualquer vestígio na obra. Com esta fábula Ariosto enterra esse mundo, tal como faz Cervantes com a sua sátira. Mas, por outro lado, Ariosto e Cervantes estão ainda profundamente relacionados pelo facto de reconhecerem que grande parte da significação humana estava expressa no mundo e no sentimento cavalheirescos, incluindo muitas coisas que estavam a desaparecer numa sociedade permeada pelas motivações do lucro. Para Ariosto, o desejo dos seus heróis de se sacrificarem pela amizade, o seu sentido da honra e a sua fidelidade no amor eram tão notáveis como a humanidade pura de Don Quixote o era para Cervantes. Mas o facto de «ser apenas uma história» coloca estes honrosos valores no seu lugar, tal como as investidas de Don Quixote contra os moinhos. De facto, podemos até dizer que em Ariosto não se trata propriamente da evocação da beleza das virtudes cavalheirescas típicas; *aos olhos do poeta italiano, o mundo em que a grandeza, o heroísmo e o auto-sacrifício dos homens eram decisivos na batalha não era primordialmente o mundo da cavalaria,* mas o mundo das cidades-estado, republicanas nos seus primórdios. Para os habitantes da península italiana, devastada por exércitos mercenários, o heróico mundo lendário foi entrelaçado com o seu próprio passado heróico. Basta-me referir a significativa expressão «negócio das armas» que nos surgiu nas linhas citadas, uma expressão que nada tem a ver com a cavalaria e decorre de facto do mundo dos ofícios artesanais.

---

(1) Ariosto, *Orlando Furioso*, trad. Allan Gilbert, Nova Iorque, Vanni, 1954, I, pág. 156 (canto 11, estância 26).

Dissemos que a parábola é um género plebeu. E de facto o poema de Ariosto é uma obra profundamente plebeia, tanto quanto o romance de Cervantes. Não é por acaso que quando o herói de *Der grüne Heinrich* (*Henrique, O Verde*) de Gottfried Keller procura algo para dar a ler à camponesa Judite, escolhe precisamente *Orlando Furioso*. Judite fica entusiasmada com o poema de Ariosto, e faz aquilo que a parábola pretende no fim de contas que fizesse — relaciona os acontecimentos com a sua própria vida, descobrindo o que tem em comum com os heróis e as heroínas da fábula, particularmente com Bradamentis.

Na Itália, o que transformou a parábola no veículo de uma comparação com o passado, de uma justaposição de valores e da expressão do conflito entre a poesia e a prosa foi precisamente a importância dada à *beleza*. O mundo de *Orlando Furioso* é um mundo de beleza; o terror, o desespero e o monstruoso dissolvem-se completamente nele. Deve acrescentar-se que esta beleza é verdadeiramente pagã. A luta de Carlos Magno contra os mouros constitui o fundo da história, mas é apenas um pano de fundo; em última análise, o belo surge unido ao bom, ao imanente e ao terreno.

Mas se *Orlando Furioso* irradia uma atmosfera de beleza, isto não significa que a beleza seja reflectida como uma presença sem problemas, mesmo dentro dos limites da fábula. O poema é uma parábola, mas uma parábola do *presente*, a perspectiva de beleza da época de Ariosto. Daqui decorre uma das ideias centrais da obra, a *noção de beleza inatingível* (relativamente a Orlando e Angélica) e, também, a ideia de *beleza demoníaca* (nas muitas figuras de feiticeiros). Se no poema existe de facto alguma nostalgia, é a nostalgia pela beleza.

Detive-me na obra de Ariosto e nos contrastes e paralelismos que apresenta relativamente ao romance de Cervantes a fim de sublinhar o papel especial reservado à beleza durante o Renascimento italiano. Agora, a fim de ilustrar melhor o que já foi dito, gostaria de dizer algumas palavras sobre Shakespeare. Para este, não existe um mundo distinto de «medida» nem um mundo distinto de «lucro». A beleza está sempre presente nas primeiras comédias, como um aspecto da realidade, acrescentada de frescura e alegria. Esta beleza era típica da *sua própria* época, e desapareceu gradualmente das suas peças, ao mesmo tempo que a alegria e a atmosfera de confiança em geral. Tratava-se de uma *coisa natural*, como o fora para os primeiros mestres italianos; não constituía um ideal, nem nunca se transformou num ideal. O sistema de valores de Shakespeare era um sistema de valores morais, os seus ideais eram ideais morais; a beleza era secundária, o resultado da grandeza e rectidão morais, uma consequência da atitude global de cada um como ser humano. *Para ele a beleza em si não constituía um valor*. Podia constituir uma cobertura para a perversidade, como em Lady Macbeth, em que a perversidade não é de modo algum demoníaca, mas bastante calculista. Ou pode constituir simplesmente uma fraqueza, e portanto *uma fonte* de desonra. Basta recordar as palavras de Hamlet (1):

> O poder da beleza transformará a honestidade em alcoviteira mais depressa do que a força da honestidade conseguirá transformar a beleza na sua imagem: *isto foi em tempos um paradoxo, mas o nosso tempo prova-o.*

Estas palavras alguma vez poderiam ter surgido nos lábios de Leonardo, Miguel Ângelo, Ariosto ou Ficino?

O amor e a amizade dominavam de tal modo as relações emocionais do Renas-

---

(1) *Hamlet*, III, 1 (itálicos meus — A. H.).

cimento que não tratarei em pormenor quaisquer outros sentimentos. *Mas o amor e a amizade estavam acima dos laços emocionais que decorriam das relações de sangue.* Melantius exprime, em *The Maid's Tragedy*, a convicção comum a todo o período quando declara (¹):

> O nome de amigo vale mais do que a família
> Ou aliás do que o mundo inteiro...

Hamlet exprime um sentimento predominante quando exclama (²):

> Amava Ofélia; quarenta mil irmãos
> Não poderiam, somado todo o seu amor,
> Igualar o meu.

O mesmo aconteceu muito mais cedo nas cidades-estado italianas onde, com a destruição ou aburguesamento das velhas famílias nobres, as relações de sangue feudais deixaram de ter qualquer função social, e a solidariedade familiar se transformou numa força cada vez mais destrutiva, entrando constantemente em conflito com a ordem legal burguesa dos pequenos estados italianos. Um Lúcio Bruto que executou os seus próprios filhos, ou um Marco Bruto que assassinou o seu «pai» — podiam ser e eram de facto figuras ideais. Em Shakespeare, mesmo aqueles que se revoltam contra as suas próprias famílias são muitas vezes heróis: Romeu e Julieta, Desdémona, assim como Cordélia.

A dissolução da família feudal constituiu um processo que marcou a era em causa, juntamente com *o desenvolvimento das relações familiares burguesas*. O drama renascentista inglês (principalmente as obras de Shakespeare) descreve a tragédia da dissolução da família feudal em todo o seu carácter terrível. A solidariedade familiar e a firmeza na defesa da honra da família transformaram-se, na época em que o poder é alcançado, na Guerra das Rosas, na fonte das maiores crueldades e desumanidades, até que, finalmente, a cobiça pelo poder se volta contra a sua própria semente: em *Ricardo III*, a Casa de York, vitoriosa na Guerra das Rosas, extermina-se *a si própria*. Na terceira parte de *Henrique VI* existe uma cena extraordinária em que surgem, sucessivamente, o pai que matou o próprio filho e o filho que assassinou o pai — o que constitui o resultado final do mundo da solidariedade familiar feudal. Mas a família burguesa em formação não oferece em seu lugar uma perspectiva mais encorajadora. Nesta a força de ligação entre os respectivos membros é a procura de lucro; as relações humanas são mediadas pelo interesse. Podemos recordar que em *A Fera Amansada* o motivo do interesse é ainda, até certo ponto, simpático, pois encontramo-nos ainda à sombra das lutas familiares de *Henrique VI*. Mas nas obras ulteriores de Shakespeare, um ar de resignação, quase de desespero, rodeia os casamentos ditados pelo interesse *(Medida por Medida, Tudo está bem quando acaba bem)*. O enredo desta última, note-se, é de Boccaccio, e os casamentos deste são, na sua maior parte, casamentos de interesse.

As relações familiares vieram a ser permeadas pelas relações de utilidade mais cedo do que a amizade ou o amor. Este — de acordo ainda com a tradição medieva — podia florescer como adultério ou sob a forma de uma ligação espiritual ideal, o que por sua vez não tinha necessariamente qualquer efeito sobre a maneira como um indivíduo deixava a sua marca num mundo cada vez mais competitivo. A atmos-

---

(¹) Francis Beaumont e John Fletcher, *The Maid's Tragedy*, III, 2.
(²) *Hamlet*, V, 1.

fera que rodeava a amizade era igualmente «mais livre». A família, no entanto, constituía uma unidade económica mesmo sob o capitalismo. Nela os interesses em jogo eram imediatos e vitais e, assim, existia uma margem menor para as relações de amor divorciadas de considerações de ganho.

Ao dizer isto, de modo nenhum desejo afirmar que o Renascimento esvaziasse completamente as relações familiares do seu conteúdo emocional. A transformação cada vez mais corrente do tema iconográfico de Maria com o menino Jesus numa cena familiar, secular, de «mãe com o filho», assim como o sublinhar da intimidade familiar na representação do nascimento de Jesus, em nada o indicam. Aqui, no entanto, a pintura escolheu uma esfera de relações emocionais e familiares que se manteve praticamente intocada pela motivação do ganho e em que a «beleza natural» e a harmonia ainda prevaleciam e se mantinham incólumes aos conflitos sociais concretos. A relação entre a criança ainda inocente e a mãe ou os pais estava necessariamente isenta de conflitos; envolvia-a uma atmosfera de alegria e de orgulho, fosse o seu fundo magnífico ou humilde. O domínio deste tema ilustra ainda a maneira como a arte renascentista italiana procurou escolher de entre o material da vida real tudo o que era simultaneamente belo, natural, harmonioso e verdadeiro. E, por outro lado, não podemos deixar de observar quão estranha era à arte do período a representação da família enquanto tal, exceptuando apenas a pintura de retratos. Se observarmos com atenção *O Velho e o Neto* de Ghirlandaio ou *Maria e o Menino Jesus,* de Signorelli, veremos que as relações emocionais neles retratadas não são relações familiares mas antes os laços entre mestre e aluno — um mestre compreensivo e cheio de amor e um aluno inteligente e assíduo.

Mas o sentimento familiar, e os valores a ele inerentes, não se limitavam nem se reflectiam exclusivamente na relação mãe-criança ou pais-criança. Onde surgiam ligações emocionais profundas e intensas entre os pais e o filho, ou entre dois irmãos, tratava-se de relações que *se tinham* desenvolvido, tinham sido *escolhidas* exactamente da mesma maneira que nos casos de amizade ou de amor. Também aqui as novas relações sociais liquidaram a «naturalidade». De acordo com o sistema de valores feudal era igualmente natural, apropriado e correcto que Julieta obedecesse aos pais, Ofélia ao pai, Cordélia a Lear, e Miranda a Próspero. Mas Julieta não obedeceu — e aí reside a sua grandeza —, enquanto Ofélia obedeceu — e aí reside a sua fraqueza; Cordélia desobedeceu, mantendo-se *assim* a única verdadeira filha do pai, enquanto Miranda era obediente porque amava e respeitava — com razão — o homem que era seu pai. A fidelidade às relações de sangue já não era um valor em si própria, a não ser que tal relação fosse escolhida pela pessoa. A fidelidade na amizade ou no amor eram valores autónomos *em quaisquer circunstâncias:* constituíam relações que tinham de ser *necessariamente* escolhidas.

O facto de a solidariedade familiar ser uma espécie de solidariedade natural aumentava já a importância do amor e da amizade. Com efeito, a família deixara de ser o suporte incondicional que fora em tempos; o novo individualismo podia abalar essas ligações em qualquer momento. Por outro lado, essa rejeição não tinha sempre um conteúdo negativo — como acontecia quando existia uma motivação para o ganho à vista, por exemplo; podia ter um conteúdo positivo, como no caso do rebelde. Gradualmente, as ligações escolhidas foram-se tornando o único suporte dos indivíduos. Como veremos, nem sempre eram seguras ou de confiança. Mas a sua segurança dependia em grande parte da pessoa que realizara a escolha, dos seus valores e sobretudo do seu conhecimento dos homens. As relações de sangue eram «naturais»; as pessoas entregavam-se a elas aceitando-as como manifestação em si da natureza. O amor e a amizade, no entanto, constituíam tentativas, com êxito ou não, de viver uma vida de autonomia humana, independente dos laços naturais. A posição dominante ocupada pelo amor e pela amizade entre

os laços emocionais dos homens do Renascimento representa, portanto, um outro passo no processo de «crescimento» da humanidade.

O amor e a amizade renascentistas tinham muitas caras. Já não é habitual chamar a atenção para esse carácter multifacetado, pois a posteridade preservou-o e enriqueceu-o (particularmente no caso do amor), de tal modo que se nos tornou bastante familiar. Mas a grande variedade de tipos destes dois sentimentos desenvolvidos durante o Renascimento constitui um aspecto bastante importante da aparição de uma pluralidade de valores e do homem dinâmico.

Mais importante ainda, estes sentimentos deixaram de constituir um privilégio de uma classe ou de uma ordem feudal. Com efeito, até ao Renascimento tanto o amor como a amizade só surgiram e floresceram *entre certas ordens sociais* e *em determinadas situações.* Assim, na Antiguidade, a amizade só se aplicava aos sentimentos de cidadãos livres. Aristóteles distinguiu três tipos de amizade: a que decorria do costume, a ligada a uma vantagem mútua e a que tinha origem na virtude. Só a última era genuína e sublime. A segunda só podia florescer enquanto existissem vantagens mútuas. A virtude como *energeia,* no entanto, só podia surgir através da prática constante da actividade cívica, da defesa do país e da fruição das artes e das ciências — não podia portanto aparecer entre aqueles que não tinham acesso a tudo isso. (Nem sequer era acessível, pois, a toda a população livre.) Aristóteles observou igualmente que as diferenças de riqueza e de estatuto social constituíam ainda um obstáculo para a amizade. Mesmo entre os cidadãos livres, portanto, só podia desenvolver-se uma amizade verdadeira se outras virtudes (particularmente um maior conhecimento) pudessem compensar uma diferença relativa, mas não excessiva, na riqueza.

No que se refere ao amor, é do conhecimento geral que a relação emocional livremente escolhida entre o homem e a mulher era completamente desconhecida da Antiguidade. O poder do costume (Filémon e Báucis) ou os sentimentos de atracção erótica (os líricos romanos) constituíam o conteúdo máximo do amor durante a Antiguidade. No que toca à era feudal, a teia de obrigações feudais restringiu as possibilidades de amizade mais ainda do que se podia imaginar na antiga cidade-estado. Uma amizade só se pode formar horizontalmente; mas as relações de vassalagem eram verticais, e como relações de subordinação e de superioridade transformaram desde início a amizade numa impossibilidade. Podiam de facto surgir fortes ligações humanas entre os membros de diferentes ordens (como entre senhor e servo), mas nunca assumiam o carácter de uma amizade. A igualdade, que Aristóteles inteligentemente considerou a pedra basilar da amizade, estava completamente ausente em tais situações. Além disso, a amizade — onde existia — estava sujeita aos limites impostos pelo costume moral, pelas obrigações dos cavaleiros entre si, por exemplo. Os indivíduos podiam desenvolver algumas variantes destas formas, mas não era possível «passar-lhes por cima». Da amizade entre os servos da época nada sabemos. Mas é bastante improvável que fosse para além da solidariedade e da assistência mútua; não assumiram certamente uma forma distinta e individual. Sobre o amor medieval, apenas podemos repetir aquilo que Engels escreveu tão claramente: o amor individual surgiu de facto nesta época, mas principalmente entre os estratos cavalheirescos e mesmo nesse caso sob a forma de adultério (como na história de Tristão e Isolda). O amor individual era desconhecido das ordens não cavalheirescas e do campesinato, e mesmo a burguesia nascente pouca consciência tinha dele. As fronteiras entre as classes não constituíam um obstáculo para o amor que, ao contrário da amizade, não era necessariamente uma relação entre iguais; mas — e é este o cerne da questão — era *excepcional* sempre que surgia, provocando a admiração e o alarme, como no caso de Abelardo e de Heloísa. Como é óbvio, o casamento pouco tinha a ver

com o amor. Tal como as relações sociais em geral, era regulado, até aos pormenores mais insignificantes, pela convenção.

Durante o Renascimento as limitações feudais à amizade e ao amor ruíram; estes sentimentos universalizaram-se, passaram a ser propriedade de toda a humanidade. A amizade e o amor, como sentimentos e ideais, passaram a ocupar um lugar dominante na vida, tanto na cidade como no campo, entre superiores e inferiores, entre ricos e pobres. E, por essa razão somente, não estavam sujeitos a quaisquer formas rígidas. Como poderiam convenções *idênticas* fixar as formas que os sentimentos assumiriam em meios sociais tão diferentes e em situações tão diversas? Com efeito, as convenções fixas são mais do que simples formas, como é óbvio; pressupõem um conteúdo definido. Enquanto o amor e a amizade só aparecessem nas mesmas situações e entre as mesmas ordens sociais — de tal modo que as suas formas pudessem ser fixadas —, podiam de facto existir diferenças de profundidade, de intensidade ou de emoção, e até mesmo modificações individuais, mas não podia desenvolver-se uma pluralidade de tipos de sentimentos. Agora, porém, começa a surgir, no amor e na amizade, uma *pluralidade de tipos*. Para as velhas ordens cavalheirescas o amor era uma coisa, para a classe de mercadores outra, e para o campesinato ainda outra. O amor surgiu como parte de uma *totalidade* de valores e sentimentos, e essa totalidade foi sempre diferente. O amor surge, em toda a sua riqueza, sob muitas formas, do sublime ao ridículo, do convencional até ao apaixonado, desde a camaradagem espiritual até à beleza sensual. E, do mesmo modo, a amizade deixa de poder ser definida dentro dos limites da divisão tripartida aristotélica, pelas regras de cavalaria ou pelas leis da solidariedade, assumindo uma infinidade de formas e conteúdos.

A transformação do amor e da amizade em algo de universal, acessível a todos os homens, ocorreu simultaneamente com o processo de *individualização*. Aquele que procurava o seu próprio caminho como indivíduo, liberto das restrições feudais, percorreria igualmente os caminhos do amor e da amizade como indivíduo. Até então, fora possível, e justificado, classificar os tipos de amor e de amizade. O «amor cavalheiresco», por exemplo, denotava uma forma e um conteúdo bem definidos, comuns a *todos* os cavaleiros enamorados. De agora em diante, porém, deixavam de existir estes tipos estáticos de amor e de amizade. E essa foi com efeito uma das razões por que a actividade tipificadora da arte teve de ser deslocada na direcção do indivíduo e do particular. E onde isso não aconteceu — como por exemplo no *Cid* — o amor parece-nos menos convincente; já não sentimos emoção quando esta não é completamente individual. (A canção passou então a constituir a única forma que podia preservar o seu carácter generalizado.)

Foi uma vez mais Shakespeare quem descreveu a difusão universal do amor, e a multiplicidade das suas variações individuais, num maior número de formas e matizes. Basta-nos pensar em *Como vos Aprouver,* onde se desenvolvem simultaneamente cinco histórias de amor diferentes. Variam em conteúdo, em profundidade e em nível moral; entre elas encontra-se a paixão prolongada e o desejo inflamado e súbito, o bom e o mau senso, mas cada um desses amores é ainda amor. Poderíamos citar também o mundo amoroso de *Sonho de uma Noite de Verão,* desde o casamento de Teseu até às aventuras de Titania e Bottom.

Ao distinguir certos traços que serviram para formar o conteúdo do amor e da amizade renascentistas, não vou ao ponto de afirmar que estes traços sejam típicos de todo o amor ou toda a amizade do Renascimento (ou, pelo menos, dos exemplos mais significativos que conhecemos através da vida ou da arte), mas que são expressivos de um *novo* conteúdo de valor e que, por essa razão, tendem a adquirir uma posição cada vez mais importante entre os ideais do Renascimento. Incluem a escolha voluntária, a atenção a uma orientação para valores pessoais, um carácter multifacetado, reciprocidade e a ausência de compulsão. Devo subli-

nhar que o progresso do amor e da amizade se realizou no reino dos *ideais*. Com efeito, apesar de a evolução da realidade social ambiente transformar esses sentimentos numa possibilidade e por vezes até numa realidade, as relações de utilidade burguesas ainda constituíam um obstáculo à sua realização geral. *Os mesmos desenvolvimentos que os tornaram possíveis eliminaram a oportunidade de os pôr em prática;* numa época em que poderiam ter-se transformado em normas concretas de comportamento, tornaram-se em vez disso normas abstractas. *Também aqui o desenvolvimento da humanidade e dos homens individuais entrou em conflito,* tal como em todas as áreas da existência burguesa.

Quanto mais *autónoma* era a escolha do amigo ou do ser amado, tanto mais alta se encontrava na escala de valores do Renascimento. O critério da escolha era o *mérito pessoal*. Nos diferentes tempos e lugares e para os diferentes pensadores e escritores, o mérito pessoal foi interpretado de maneiras muito diversas. Podia significar, como veremos, atracção sensual, agudeza de espírito, beleza, inteligência ou integridade. Desdémona ama Otelo devido ao seu heroísmo e aos seus sofrimentos, Julieta ama simplesmente Romeu — o motivo não tem importância. Montaigne escreveu sobre a sua amizade com La Boétie: «Se quiserem que diga porque gostava dele, penso que não é possível explicá-lo, a não ser dizendo: porque era ele, porque era eu»(1). No ideal, uma coisa era essencial: os factores externos, não relacionados com a substância humana da pessoa, não deviam influenciar o desenvolvimento dos sentimentos de alguém. Manifestava-se uma *globalidade* na convicção de que estes sentimentos não deviam apenas governar um departamento da vida, mais ou menos independente ou separável dos outros, devendo, pelo contrário, imbuir toda a maneira de ser; era o indivíduo *na sua totalidade* que se manifestava nos seus sentimentos. Cada um dos parceiros, tanto no amor como na amizade, desejava participar em *toda* a existência do outro; as relações entre eles tinham um carácter absoluto. A *reciprocidade* sempre fizera parte da amizade, mas nunca fora uma componente necessária do amor. O amor cavalheiresco, além disso, elevara até a unilateralidade e a não retribuição à mais alta potência. Mas é fácil ver como, no mundo emocional do Renascimento, se extinguiu o amor não correspondido. A relação entre Dante e Beatriz é, neste aspecto, ainda medieval; o objecto do amor é relegado para um pedestal, pois só o sentimento é importante. Para Boccaccio, no entanto, o amor não correspondido é apenas o primeiro passo na direcção do amor correspondido, e o mesmo acontece em Bandello e Shakespeare. Romeu explica assim ao Irmão Lourenço o porquê de o seu amor por Julieta ter tão repentinamente substituído os seus sentimentos por Rosalina (2):

> Peço-te que não me censures; aquela que agora amo
> Retribui-me graça com graça e amor com amor;
> O que a outra não fazia.

Em toda a obra de Shakespeare não existe um único exemplo de amor não correspondido!

A eliminação da força e da compulsão era igualmente um pré-requisito fundamental da emergência do sentimento. No mundo emocional do Renascimento, autonomia significava também o reconhecimento da autonomia da *outra* pessoa. Assim, uma regra não escrita dizia que uma amizade ou amor só podiam ser de facto bons se a outra pessoa o considerasse igualmente bom. Em todos os contos

---

(1) Montaigne, *Complete Essays*, Frame, pág. 139 (Livro I, ensaio 28).
(2) *Romeu e Julieta*, II, 3.

de amor de Boccaccio, não existe um único abraço que não seja apreciado por ambas as pessoas. Permitem-se as habilidades e os subterfúgios, mas apenas se «tudo acabar em bem» — e para ambos os lados.

Já disse que, mesmo enquanto ideais, estes traços comuns eram ainda tendências incipientes, sendo criadas ou apropriadas pelos homens e mulheres do Renascimento de maneira gradual, passo a passo. Gostaria agora de acrescentar que, enquanto a autonomia e a ausência de compulsão ocupavam um lugar importante no mundo emocional do Renascimento desde o princípio (tendo a última, em particular, sido herdada do amor cavalheiresco, adquirindo um novo conteúdo), a atenção ao mérito pessoal, a reciprocidade e a coerência emocional só se transformaram em ideais no século XVI, no final do período.

Cabe agora dizer algumas palavras sobre a relação recíproca do amor e da amizade. Também neste caso o Renascimento ocupou uma posição a meio caminho entre a Antiguidade e o mundo moderno. Durante a Antiguidade, a amizade ocupava o pináculo da escala de valores emocionais. As razões disto são bem conhecidas: a predominância da vida pública sobre a vida privada, a extrema desigualdade moral, emocional, e intelectual das mulheres, etc. A amizade apresentava então os mesmos sintomas que o amor mais tarde: era absoluta e exclusiva, ou exigia uma exclusividade. Na era moderna, a ascendência do amor sobre a amizade é indiscutível. Só o amor é absoluto e exclusivo; na amizade, mesmo na mais íntima, essas características são consideradas excessivas, uma violação das proporções normais. Durante o Renascimento estes dois sentimentos tinham um peso igual. Chegaram a fundir-se com frequência, e não só à maneira da Antiguidade, quando a amizade muitas vezes assumiu o carácter de amor; muitas vezes o amor, inversamente, transformava-se numa forte relação de amizade, como na ligação entre Miguel Ângelo e Vittoria Colonna. O problema que consistia em saber qual das emoções em causa era superior constituía um dos tópicos favoritos de discussão na época. As opiniões variavam. Em *Dois Gentis-homens de Verona,* por exemplo, é o mais frívolo dos dois jovens que trai o seu amigo por amor; o mais nobre sacrifica o amor pela amizade. Romeu arrisca a vida não só por Julieta, mas também por Mercúcio (e isto contra a sua opinião). Mas Otelo, por outro lado, não tem amigos; talvez seja por isso que a sua paixão assume uma forma tão destrutiva. *Quase sempre, são os indivíduos que decidem qual dos dois sentimentos tem maior importância, enquanto o conjunto da sociedade não apresenta ordem hierárquica firme; a questão mantém-se em aberto.* Enquanto os homens ainda se encontram completamente envolvidos na vida pública (como no mundo antigo), enquanto vai surgindo simultaneamente uma esfera relativamente independente de vida privada individual e íntima (como na sociedade burguesa), o amor e a amizade mantêm-se equilibrados.

Mas tentemos descortinar como se deu o triunfo do amor, ou melhor, a maneira *como o amor é conquistado.* A história da universalização do amor e do desenvolvimento do seu conteúdo em toda a sua riqueza estende-se ao longo de dois séculos e meio. Dependemos aqui de exemplos literários, e não é por acaso que isso acontece. Por muito paradoxal que pareça, *as artes plásticas não convêm à descrição do amor,* pelo menos enquanto o entendemos na sua totalidade, como conjunto complexo de emoções que se desenvolveu durante o Renascimento. As belas-artes podiam exprimir, e de facto fizeram-no muitas vezes, o amor sensual, a atracção e o desejo, incluindo até o erotismo puro. Podiam descrever o *objecto* de amor, o tipo de homem ou mulher que valia a pena amar e devia ser amado, o ser amado ideal, quer a partir de um modelo quer configurado pela fantasia (a *Vénus* de Giorgione, ou a *Mona Lisa*). A arte podia *alegorizar* o amor, como na figura de Cupido ou de Amor; a alegoria podia até ser imediata, como no *Amor Sagrado e Profano* de Ticiano. Mas nem a expressão da sensualidade, nem a repre-

sentação do objecto de amor, nem a sua alegorização, são idênticas à descrição do amor; o que fica fora é o amor propriamente dito, a totalidade humana concreta da emoção. Esta emoção é dinâmica, é *movimento* em si própria; o que falta é precisamente o «momento criativo» de Lessing no qual pode ser captada. Só pode ser procurada na sucessão de momentos, no fluxo e no refluxo da paixão; e por esse motivo só pode ser descrita nas expressões artísticas que são temporais, e não espaciais, e se encontram portanto mais adaptadas à apresentação do conteúdo da subjectividade: a literatura e a música. Dado que a música renascentista não nos deixou composições individuais notáveis que sejam evocativas ainda hoje (1), temos de nos basear aqui na literatura. (Note-se, por outro lado, que tudo o que aqui é dito sobre o amor se aplica também à amizade. As belas artes da Antiguidade, uma época que atribuía de facto um grande valor à amizade, nunca descreveram as amizades reais mas sim os objectos de amizade, e de amor: homens e mulheres belos. Simultaneamente, a literatura, começando pela história de Aquiles e Pátroclo, forneceu muitos belos exemplos de amizade.)

Dante, Petrarca, Boccaccio, Ficino, Miguel Ângelo poeta, Ariosto, Ronsard e Shakespeare são os nomes mais proeminentes no processo que vamos considerar. A «conquista do amor» verifica-se passo a passo. Uma nova experiência aqui, uma nova implicação acolá — é destes materiais de construção que é feito o edifício do amor moderno. E também aqui o século XVI constituiu um importante ponto de viragem, criando uma fértil síntese de todos estes novos elementos.

O amor individual — repetindo — desenvolveu-se durante a Idade Média; a poesia de amor não era em si uma novidade. Uma razão disto, se bem que não fosse decisiva, era o acto de o poeta pertencer afinal às mesmas classes de homens a quem, graças ao seu nível social ou à sua ocupação, o amor «pertencia». Tinha de escrever poemas de amor tal como o pintor devia pintar temas sagrados. Dante e Petrarca não foram os primeiros a escrever versos amorosos (nem Cavalcanti o foi); o que neles era novo é que *não eram trovadores*, nem poetas devido ao seu estatuto nobre, e, todavia, quase se tornaram nos autores «oficiais» dos sonetos de amor. Eram *individualidades* poéticas, mas eram também — e até *principalmente* — cidadãos florentinos, vivendo num exílio forçado ou voluntário. O gentil-homem epicurista, o burguês gibelino e o bispo humanista de origem burguesa representavam em si mesmos o processo através do qual *o amor se ia tornando universal*, já não um privilégio feudal mas algo que podia pertencer e pertencia de facto a todas as pessoas. Por comparação com esta grande alteração, torna-se imediatamente secundária a questão de saber quanto de novo há no *conteúdo* das líricas de Dante e de Petrarca, e quais são os novos elementos, comparando com a lírica de amor medieval. Claro que se mantêm nos seus versos muitas expressões estilizadas, e a experiência de amor apenas serve, muitas vezes, como uma ocasião de expressão de sentimentos generalizados de alegria e mágoa (com o que não pretendo negar a sua beleza expressiva). É igualmente verdade que a exigência de uma reciprocidade raramente surge; de modo nenhum podemos falar de um amor coerente, total, em Dante, para quem Beatriz é um símbolo de virgindade. Em Petrarca, é certo, o conteúdo emocional é mais global; mas o peso do passado revela-se uma vez mais, tanto em Petrarca como em Dante, no facto de nenhum deles considerar (nem poder fazê-lo) o amor como algo que pudesse ser relacionado com o casamento ou a família. A posteridade admirou-se muitas vezes com o facto de Dante, apesar de sentir o peso do seu amor por Beatriz, poder

---

(1) É certo que os madrigais ainda hoje são apreciados, mas nunca se tornaram parte do depósito comum de cultura humana ao mesmo título que Dante ou Petrarca. A música de Monteverdi, por outro lado, já é nitidamente maneirista.

no entanto continuar sem conflitos o seu caminho, contraindo um casamento apropriado à posição da família; assim como se admirou por a vida amorosa real de Petrarca ser tão diferente dos sentimentos expressos nos seus sonetos. Não seria porém correcto avaliar esta dualidade pelas normas da hipocrisia e da divisão de consciência burguesas que se manifestariam posteriormente. Numa época em que ainda não se tinha desenvolvido um tipo de amor unitário, estes comportamentos não constituíam um indício de dualidade ou de consciência dividida (tal como surgiu mais tarde, após a manifestação de um amor integrado), mas o único procedimento honroso e natural possível; por essa razão, os sentimentos do poeta não eram insinceros, mas quando muito unilaterais, e mesmo isso apenas se considerados retrospectivamente.

A análise pormenorizada da poesia de Dante e de Petrarca, com a elucidação dos novos matizes de sentimento que nela se revelam, não faz parte dos meus objectivos; apenas identifiquei as características que me permitem dizer com segurança que foi aqui que se iniciou a conquista do amor pelo Renascimento.

Se foi Petrarca quem se lançou na busca do carácter multifacetado do amor, posso igualmente dizer que *foi Boccaccio quem descobriu o erotismo na sua forma moderna*. E é a modernidade que deve aqui ser sublinhada. No que se refere às técnicas de erotismo, a imaginação de Boccaccio não se aproxima da de uma época refinada de decadência, como a da poesia romana tardia. O erotismo de Boccaccio não é, porém, constituído por estratagemas e galanteios amorosos, antes sendo um erotismo de *conquista*. Além disso, não se preocupa com a conquista em geral, mas com a conquista concreta de um indivíduo concreto. O erotismo de Boccaccio nunca é «generalizado»; é sempre adaptado ao indivíduo, à sua situação e à sua experiência ou falta desta. No erotismo de Boccaccio, a *sensualidade torna-se individualizada*. A atmosfera soalheira dos seus contos (não considerando por agora as poucas histórias que terminam tragicamente) não decorre da sensualidade propriamente dita, mas da maneira como está combinada com a «ideologização» do prazer sensual, que é sempre concreto e individual. O que é erótico no conto de Alibeh não é apenas o facto de o eremita introduzir a heroína nas alegrias do amor, mas todo o conjunto de acontecimentos em que decidem «mandar o diabo de volta para o Inferno»; do mesmo modo, a exploração da estupidez do marido arrependido, e o «apanhar do rouxinol», ganham uma vibração erótica pelas circunstâncias concretas de conquista e de prazer, e pela sua «ideologização». É fácil ver, a partir dos contos de Boccaccio, que constituem produtos de uma época que criou a lenda de Don Juan e não a de Tannhäuser.

O conceito de amor sensual de Boccaccio é profundamente epicurista e não cristão. Não se pode dizer que estava sozinho neste aspecto: basta referir novamente Cavalcanti, ou Walther von der Vogelweide. Mas deu expressão às suas atitudes numa série de contos que descrevem todos os estratos da sociedade italiana, e não em líricas espalhadas, o que torna a sua obra programática e universal. *Boccaccio separou as noções de sensualidade e pecado, e voltou a juntar o agradável e o bom* — não de tal modo que tudo o que fosse agradável fosse necessariamente bom, mas que tudo o que era agradável *podia* ser bom. Uma exigência da natureza não podia ser um convite ao pecado, e seguir a natureza equivalia a praticar o bem. «Eu, e outros que vos [às senhoras] amam, seguimos impulsos da natureza, a cujas leis todos devem corresponder como necessidade de poderes supremos e mesmo assim actuaremos muitas vezes não só em vão como até para sua grande desvantagem», escreve a dado passo (1).

Vale a pena observar como Boccaccio exprime aqui a sua crença na *univer-*

(1) Boccaccio, *The Decameron*, Quarto Dia, Introdução, Edição Everyman's, I, pág. 240.

salidade ou carácter geral da natureza humana. Para Boccaccio, a esfera do sensual e do erótico é — poderíamos dizer — *democrática*. Nos seus desejos, todos os seres humanos são iguais; o senhor e o servo, o nobre e o burguês, o homem e a mulher: «Vedes que no que toca à nossa carne somos todos moldados com a mesma substância, e que todas as almas recebem do mesmo Criador faculdades iguais, poderes iguais, virtudes iguais»([1]). Disse antes que, em contraste com a Antiguidade, o amor se individualizou durante o Renascimento; e posso acrescentar ainda que *nos contos de Boccaccio o amor se torna algo de universalmente humano*.

Muito se escreveu sobre a «imoralidade» de Boccaccio. *No entanto, no Decameron encontra-se um sistema de valores muito rigoroso*. A *reciprocidade* é um requisito absoluto; o prazer da outra pessoa é pelo menos tão importante como o do iniciador, o prazer da mulher tão importante como o do homem. Além de a alegria e o prazer constituírem um bem supremo em si, os terceiros só devem ser feridos quando o merecerem, devido a serem avaros, tolos, desonestos ou — o que é notável — tirânicos. Enganar um tirano é sempre meritório: isso envolve mais do que o simples prazer sensual, constituindo igualmente um acto de libertação. E, finalmente, mas não menos importante: todo o amor é voluntário e escolhido livremente, *e portanto um amor que é comprado é pecaminoso*. Tudo é possível por amor, mas nada é permissível por dinheiro. Aqui o «imoral» Boccaccio não poupa as suas censuras ([2]):

> Afirmo que aquela que se permite infringir [a sua castidade] por dinheiro merece a fogueira; enquanto aquela que assim ofende sob o prepotente peso do Amor receberá perdão de qualquer juiz que saiba como equilibrar a justiça com a clemência...

No início deste estudo, afirmei que o *Decameron* é muito hesitante e incerto nos seus juízos éticos. Todavia, esta incerteza não se manifesta nos seus juízos sobre o prazer sensual — e sim na sua avaliação poética de outras acções e outros tipos de comportamento, para além da esfera do erótico. E aqui é necessário sublinhar uma vez mais — se bem que isto de modo nenhum não diminua o grande significado libertador e artístico do *Decameron* — *que apesar de Boccaccio ter de facto captado a essência do erotismo moderno, não apreendeu a essência do amor moderno*. Aquilo que os heróis e heroínas de Boccaccio sentem como amor e julgam ser amor — aquilo que, efectivamente, era amor na sua época — não o era no sentido que esta palavra adquiriu nos últimos duzentos anos. Se em Petrarca são sublinhados os sentimentos abstractos, em Boccaccio estes elementos passam para um plano secundário. Mas isso não constitui de facto um elemento contrastante entre ambos. Os elementos emocionais, sob a forma de sentimentos *generalizados*, podem surgir muitas vezes em conjunção com um erotismo concreto, individual. Mas desejar um indivíduo na sua totalidade, e desejar *apenas* essa totalidade — nem Petrarca nem Boccaccio o exigem. Esse tipo de emoção é uma espécie de «amor antes do amor»; encontra-se numa relação com o amor moderno semelhante àquela existente entre a reelaboração da história de Romeu e Julieta em Shakespeare e a história original de Boccaccio sobre Giscardo e Gismunda.

Por intermédio da *beleza* realizou-se uma nova abordagem do amor. Foi esta a obra do *quattrocento*, a época em que Platão foi redescoberto e em que a beleza se tornou um ideal. Os representantes dessa era viram no amor uma expressão da aspiração à beleza. «Se falamos de amor, deveis entender por tal um anseio pelo

---

(1) *Ibid.*, Oitavo Dia, Primeiro Conto, edição Everyman's, II, pág. 240.
(2) *Ibid.*, pág. 150.

que é belo», escreve Ficino ([1]). E Castiglione: «O amor nada mais é do que uma espécie de desejo de gozar a beleza» ([2]). Já descrevi anteriormente as opiniões de Miguel Ângelo, sobre este assunto. Ilustrando melhor o enraizamento da ideia de que a ânsia de beleza era a motivação do amor na consciência dessa época e da que se lhe sucede, basta-me citar um soneto de Ronsard ([3]):

> Queimaria tudo o que é imperfeito na minha concha humana para me alcandorar aos céus, imortalizando-me como o filho de Alcmene, que tomou indomitamente o seu lugar entre os deuses.
> O meu espírito, querendo já a sua bênção, move-se rebelde dentro da minha carne, construindo uma pira para *se imolar à luz dos vossos olhos.*
> Oh! sagrado fogo, oh! chama alimentada por um fogo divino, possa o teu calor queimar a minha casca terrena tão bem que eu possa saltar, rápido e livre, para além dos céus, para aí adorar *essa outra beleza da qual brota a vossa.*

Ronsard foi um dos que procuraram conquistar o amor na sua *totalidade.* Entre os seus poemas existem alguns meramente picantes e eróticos, outros que espelham sentimentos abstractos, e ainda outros que exprimem uma adoração da beleza. Abordou o amor — um amor integrado, unitário — partindo de diferentes direcções, mas sem no entanto realizar uma síntese. Só em Shakespeare o amor surge como uma paixão que pode ser atingida e experimentada por todos, identificada com a pessoa, capaz de arrastar todo o indivíduo e orientada para o indivíduo na sua totalidade; não propriamente algo de excepcional, mas sim de exemplar. *Shakespeare tomou posse do amor individual e total em nome da consciência da humanidade.* A arte — citando uma das teses básicas de Lukács — é a consciência que a humanidade tem do seu próprio desenvolvimento. Só aquilo que encontra um reflexo na arte se transforma numa parte irrevogável desta autoconsciência. É portanto justo dizer que com Shakespeare nasce o amor moderno.

A conquista do amor só se verificou no século XVI. Antes disso — como disse — não fora aberta qualquer esfera mais profunda da subjectividade e, sem a visão subjectiva criada por uma gama individual de emoções, o verdadeiro indivíduo moderno é ainda uma impossibilidade, e portanto o *amour passion* moderno é também impossível. Aliás, estes nem podiam surgir no século XVI, ou depois, nas regiões que se encontravam atrasadas no seu desenvolvimento burguês, apesar da consciência de que estava próxima uma crise. Devemos manter isto presente para compreendermos as noções que o utopismo do Renascimento tinha acerca do amor.

A *Utopia* de Thomas More deixa algum espaço ao amor. Nela os homens e as mulheres escolhem os seus companheiros com base na *atracção.* Assim, o casamento fundamenta-se, até certo ponto, em ligações sensuais e emocionais. Isto já é, em si, razoavelmente moderno e burguês — é evidente que nos encontramos em Inglaterra. No entanto, esta é a *única* acção autónoma permitida no que se refere ao amor, a *única* oportunidade de escolha. As relações pré-maritais são punidas pela privação da liberdade, pois os amantes secretos são proibidos de casarem. A mesma perda de liberdade espera o adúltero, enquanto os reincidentes são puni-

---

(1) Marsilio Ficino, *Ueber die Liebe,* pág. 53.
(2) *The Book of the Courtier,* em Burton A. Milligan (org.), *Three Renaissance Classics,* Nova Iorque, Scribner's, 1953, pág. 592.
(3) *Amours de Cassandre,* CLXXII, em Ronsard, *Oeuvres Complètes,* ed. Gustave Cohen, Paris, Gallimard, 1950, I, pág. 75 (itálicos meus — A. H.). Tradução em prosa de Richard E. Allen.

dos com a morte. A lei segundo a qual duas pessoas que desejem casar-se devem apresentar-se uma à outra nuas é, aos nossos olhos, uma interferência ridícula na vida e na moralidade do indivíduo. Nessa época, porém, não o era. Parecia então mais uma garantia de liberdade, pois desse modo o indivíduo «conhecia» o objecto da sua escolha antes de esta se tornar definitiva. Antes que estas disposições de More pudessem vir a parecer desumanas, seria uma lenta evolução de séculos do indivíduo, da subjectividade e da ideia de intimidade.

As ideias de Campanella sobre este assunto são ainda mais absurdas. Para ele, amor é sinónimo de procriação, que se encontra submetida ao controlo apropriado e total do Estado. Nas suas normas estritas, são até regulados os pormenores do acto sexual, por parte de um funcionário superior que usa o nome de Amor. Consideremos este estilo frio e objectivo (1):

> E, assim, depois de se terem lavado cuidadosamente, entregam-se de três em três noites, ao acto sexual; as mulheres altas e elegantes emparceiram apenas com homens altos e fortes, as mulheres pesadas com homens magros e vice-versa, a fim de haver um equilíbrio... Só realizam o acto depois de terem digerido completamente a sua refeição da noite e de terem rezado... A hora é determinada pelo Astrólogo e pelo Médico...

Os racistas do século XX referiram-se muitas vezes a Campanella como um precursor — mas sem qualquer justificação, pois nas suas teorias Campanella considerava sempre a perfeição da espécie como o resultado de escolhas *éticas*, no âmbito do significado das formas tradicionais (2). De acordo com a sua teoria, a ética de cada um é determinada pelo seu carácter, e é difícil a alguém que nasceu com um mau carácter ser virtuoso, enquanto quem possua um bom carácter verifica que a virtude se torna muito mais fácil. (Veremos mais tarde que esta ideia — a distinção entre virtude e bondade — era muito vulgar no pensamento renascentista.) A procriação, no entanto — assim pensava Campanella — influencia decisivamente o carácter, e portanto se encorajarmos uma «boa criação» produziremos seres humanos cujo carácter os fará tender, com o seu próprio acordo, a procurar a bondade. Mas a referência a Campanella como precursor do racismo não é injustificada apenas de um ponto de vista teórico; não é legítima porque Campanella exprimiu as suas ideias numa época e num local (Nápoles, bastante atrasada no seu desenvolvimento burguês) em que a exigência da livre escolha do parceiro conjugal mal surgira ainda. Não se tratava, portanto, de substituir uma escolha livre individual por um constrangimento forçado, mas sim de substituir *um tipo* de constrangimento por *outro*. Nem o estatuto social dos respectivos pais, nem a sua situação material, deveriam determinar a escolha do companheiro por parte dos jovens; essa escolha devia ser feita em termos da adaptação física de um ao outro. Do ponto de vista da liberdade humana, no entanto, vem a dar no mesmo serem os pais de alguém a escolher com quem deve casar, ou ser o estado a cumprir essa função; e nessa situação, por outro lado, não interessam as considerações que ditam a escolha. Por que razão havia de ser mais humana a escolha de Capuleto, que exige que Julieta case com Páris, quando para ela este destino é pior do que a morte?

---

(1) Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, em A. Guzzo e R. Amerio (org.), *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, Milão, e Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore [1885-6] (*La Letteratura italiana*, vol. 33).

(2) Discutirei adiante as implicações antropológicas deste problema.

Fourier declarou que o grau de liberdade das mulheres é uma medida da liberdade atingida pela sociedade; e Marx acrescentou que o grau em que a natureza do homem se humanizou é expresso precisamente pela relação entre os homens e as mulheres, pois é nas relações entre os sexos que os valores sociais inerentes à relação natural mais elementar encontram expressão. O Renascimento foi o alvorecer da igualdade feminina. Mas claro que não foi mais do que o alvorecer, o início de um processo cujo final não atingimos ainda hoje. O aumento das oportunidades de uma acção autónoma e o enfraquecimento das relações feudais deram igualmente à mulher um maior campo de acção e mais oportunidades de escolha — se bem que, evidentemente, por enquanto apenas nas camadas superiores da sociedade, onde os problemas de sobrevivência quotidiana as não punham à mercê dos homens. Surgem umas a seguir às outras grandes personalidades femininas, e um grande número de entre elas ocupa uma posição no palco político; e também os organizadores e inspiradores da vida cultural passam a ser, em número crescente, mulheres. Deixam de ser santas, ou mesmo musas, ou simples objectos passivos da paixão masculina, passando pelo contrário a tomar parte activa na formação da época, do gosto , do mundo das ideias: Vittoria Colonna, Isabel I de Inglaterra, Margarida de Navarra, ou ainda — para não esquecer outras personalidades menos reputadas — Catarina de Médicis. Mas mesmo sem considerar as mulheres que «fizeram» história, vemos que as mulheres cultas definiram frequentemente o tom nos círculos íntimos das cortes renascentistas e das escolas filosóficas da época, como o *Cortesão* de Castiglione documenta tão amplamente. A própria Idade Média colocara já a mulher numa posição superior à que tivera durante a Antiguidade, pelo menos quanto aos ideais: nas pessoas da Virgem e das santas, recebiam o maior respeito e homenagem — se bem que não devido ao seu carácter feminino, mas sim à sua essência incorpórea. O Renascimento foi a primeira época que considerou as mulheres como *seres humanos totais*. É certo que mesmo assim não passava fundamentalmente de um ideal, que só se tornou realidade em círculos bastante restritos; mas já vimos que, em muitos casos, o aparecimento de novos ideais revela a existência de novas realidades na vida, mesmo que mais tarde estas novas realidades acabem por frustrar as esperanças de concretização desses ideais na prática.

Ao formular a sua teoria, ou aliás teorias, da «natureza humana» sem realizar qualquer distinção entre os filhos de Adão e as filhas de Eva, a filosofia renascentista declarou programaticamente a unidade da espécie humana. Mencionei a propósito de Boccaccio o facto de isto ter sido imediatamente traduzido na prática pela aceitação das mulheres como iguais. Poderei citar igualmente Ariosto, no qual aparece talvez mais abertamente uma atitude esclarecida e que, também aqui, realiza com coerência a identificação do carácter natural com a bondade e o valor. Eis as palavras com que o cavaleiro Rinaldo defende uma dama que saíra do seu castelo durante a noite para fazer feliz o amante e que, de acordo com a letra da lei, deveria pagá-lo com a vida (1):

> Rinaldo fez uma pausa, para em seguida falar:
>
> Porquê então (disse) deve esta distinta donzela morrer,
> Se pelo seu verdadeiro e secreto amor
> Condescendeu entre os seus braços repousar?
> *Amaldiçoados sejam aqueles que tal lei fazem,*

(1) Ariosto, *Orlando Furioso*, Londres, Centaur, 1962, pág. 43 (Canto IV, Estâncias 50 e 53) (itálicos meus — A. H.).

Amaldiçoados aqueles que entendem assim viver,
Ou antes apontam um tal castigo e dor,
Que mostra por quem os ama o seu desdém.

Se tais desejos os amantes possuem,
Do género masculino ou do feminino sendo,
De fazer coisas que os tolos desmando considerem
Para a chama que Cupido engendra ir fenecendo,
Então, aos homens mais desafogo e às mulheres menos concederem,
É lei em que não achamos razoável intento.
Os homens de usar muitas não ficam envergonhados.
Mas as mulheres usando um ou dois são condenadas.

A sexualidade é portanto boa e bela; cultivá-la é uma virtude, e é-o igualmente para ambos os sexos, desde que conduza à plenitude no amor. A norma de Ariosto é igual à de Boccaccio: se essa mesma sexualidade se envolveu com considerações de interesse, de dinheiro, de vantagens de qualquer tipo, então torna-se imediatamente sórdida, tanto para um sexo como para o outro. Assim, a sexualidade deve ser considerada em função da ética global da pessoa na sua totalidade, no contexto da sua essência total e do seu objectivo na vida — e isso aplica-se tanto aos homens como às mulheres. A atitude dos heróis de Ariosto para com as mulheres reflecte a socialização e a humanização da natureza até um grau elevado. Trata-se, evidentemente, do reflexo de um ideal, de um reflexo de uma aspiração mais do que de uma realidade. Foi a forma de fábula didáctica que tornou possível essa obra ser bem sucedida sem infringir a verdade artística. Em Shakespeare, o autor que descreveu os amores com maior conteúdo da época e os respectivos conflitos, podemos ver, por outro lado, a grande distância que separava o amor mais intenso e completo do ideal de Ariosto.

No século XVI, o amor — e a amizade — assumiram uma nova face (ou faces). Referi já quão diferentes aspectos do amor se fundiam numa síntese única e como, enriquecido com uma nova subjectividade, o amor ganhava raízes profundas ao mesmo tempo que se tornava, no seu conteúdo emotivo, mais individual. Agora, porém, gostaria de tratar de outros aspectos do tema.

Enquanto reinaram a beleza e a medida — pelo menos na superstrutura da sociedade — o amor fazia parte da beleza da vida quotidiana; constituía *um* aspecto da actividade humana em todas as suas facetas e relativa harmonia. Os homens estabeleciam entre si muitos tipos de ligações, e o amor era uma delas. Era um fenómeno habitual sem se ter tornado uma moda, um prazer que não se transformara numa paixão dominante: era a frustração que produzia a fórmula da devoção apaixonada. Por entre os cataclismos do século XVI, no entanto — quando o solo antes considerado tão firme escorregava rapidamente sob os pés dos homens, quando a refeudalização e a Contra-Reforma aqui, a guerra e a Reforma ali, e o avanço das relações de utilidade por toda a parte estavam a abalar os fundamentos da comunidade e a tornar as normas éticas e as bases da própria vida vacilantes e incertas, quando a perfídia era uma ocorrência diária e só tacteando se podia tentar conhecer os homens — o amor e a amizade tornaram-se muito mais importantes na vida em geral. O amor e a amizade, particularmente o primeiro, constituíam algo a que se agarrarem à beira do abismo, uma espécie de destroço a que podiam segurar-se no oceano tempestuoso, as únicas certezas, os únicos abrigos. O amor era a salvação do homem; redimia aqueles que já não acreditavam num Deus tradicional mas que ainda necessitavam de um redentor. O amor era tudo o que ligava os homens à vida num mundo terrível. O sexagésimo

sexto soneto de Shakespeare, extraordinariamente poderoso, sublinha de uma maneira eternamente válida o poder encorajante do amor [1]:

> Pelo repouso da morte eu clamo, cansado de tudo:
> De ter nascido mendigo para achar o deserto,
> E do indigente nada ornado de jovialidade,
> E da mais pura fé desgraçadamente renegada,
> E da honra dourada vergonhosamente aplicada,
> E da virginal virtude rudemente prostituída,
> E da justa perfeição injustamente desgraçada,
> E da força por frouxa influência incapacitada,
> E da arte que a autoridade amordaçou,
> E da loucura que feita médico o talento controlou,
> E da simples verdade apodada de simplicidade,
> E do bem cativo às ordens do mal, amo e senhor:
> Cansado de tudo isto, de tudo me despediria,
> Não fora que, ao morrer, deixo só o meu amor.

Os heróis shakespeareanos ludibriados na sua amizade ou amor (ou que se julgam ludibriados), acham-se sempre despojados do *significado das suas vidas.* Basta-nos pensar em Otelo, em quem este conflito aparece de maneira mais nítida, pois *só* tem o amor (e portanto tem tudo) mas, se o perde, passa a não ter nada. Se Desdémona não é fiel, então «o caos voltará». É por isso que, quando começa a acreditar nas calúnias de Iago, diz [2]:

> Oh! De agora em diante,
> Adeus, espírito tranquilo! Adeus, coração contente!
> Adeus às tropas empenachadas e às ardentes guerras
> Que fazem da ambição uma virtude! Oh, adeus!
> Adeus ao ginete relinchante, à trombeta estridente,
> Ao tambor que nos arrasta e ao clarim que nos fere o ouvido,
> Ao estandarte real e a todo o brilho,
> Orgulho, pompa e cerimonial da guerra gloriosa!
> E a vós, engenhos mortais cuja garganta rouca
> Imita os clamores temidos do imortal Júpiter,
> Adeus! A tarefa de Otelo acabou!

Mas, ao mesmo tempo que o amor se transforma numa fonte de encorajamento, em parte contra o mundo, e em parte também, para que ninguém seja obrigado a lutar sozinho pelo seu mundo, outro processo se iniciava: *o amor transformava-se numa moda.* O amor cavalheiresco não constituíra uma moda, mas sim uma obrigação que caracterizava uma dada camada social; o amor dos trovadores não era uma moda, mas sim a concomitante necessária de uma atitude poética; o amor quotidiano da pólis primitiva não era uma moda, mas uma expressão de uma *joie de vivre* global, uma forma de libertação. A moda apenas surgiu depois de ter emergido uma visão individual; surgiu em casos individuais (que, no conjunto, podiam ser bastante numerosos), mas o número de indivíduos significativos nunca poderia transformar-se numa multidão e, portanto, as atitudes para com o amor assumiram formas que não eram autónomas, mas conformistas. Foi esse

---

(1) Shakespeare, Soneto LXVI.
(2) *Otelo,* III, 3.

o preço da universalização e generalização do amor na sociedade burguesa em ascensão. Tornou-se universal como um tipo de quase-amor, ocupando um lugar na vida quotidiana de cada um e sendo esperado por todos (e surgindo portanto em todos), constituindo uma emoção subordinada a considerações de interesse, uma máscara colocada sobre essas considerações. Os tipos de amor «autêntico» e «não autêntico» não se encontram, evidentemente, definidos com rigor, não constituindo portanto alternativas exclusivas; antes são os dois pólos alternativos de toda uma gama de possibilidades. Mas os dois pólos existem de qualquer modo, e passaram a existir deste momento em diante. Todos os trovadores cantavam o amor com igual «sinceridade»; mas poderemos dizer o mesmo de Tom Jones ou de Squire Blifil? Em *Muito Barulho para Nada*, Beatrice insurge-se contra este amor *à la mode*, o tipo de «amor» que «floresce», da seguinte maneira (1):

Dom Pedro: Nenhum outro filho além de Héro; ela é a sua única herdeira.
Ama-la de facto, Cláudio?

Cláudio: ... Agora que voltei e os pensamentos bélicos
Se foram, em seu lugar
Atropelam-se desejos doces e delicados,
Todos me recordando a beleza da jovem Héro,
E que já dela gostava quando parti para a guerra.

E Beatrice diz: «Mas a virilidade dos homens fundiu-se em cortesias, e o seu valor em cumprimentos; os homens são apenas frases, belas frases. Ele é hoje tão valente como Hércules, que diz uma mentira apoiando-a com um juramento» (2). Em Shakespeare, este conflito torna-se cada vez mais pronunciado.

Na *Weltanschauung* cristã medieval, o amor era dividido em duas partes: uma componente sensual pecaminosa e uma espiritualidade pura considerada sagrada. A partir do início do Renascimento, a integridade do amor foi restaurada; tinha deixado de existir o amor pecaminoso. O amor era natural, bom e belo; só podia tornar-se destrutivo no caso de *o mundo estar desarranjado* — a emoção propriamente dita era sempre correcta. No século XVI, quando o amor começou a ser visto e experimentado como uma paixão envolvendo a totalidade da pessoa, a sua essência humana integral e individualidade, esta visão não problemática deixou novamente de existir. O amor já não era «sempre bom», assim como não era «pecaminoso» ou «sagrado» — o amor, antes de mais, constituía um todo com a pessoa que amava. O amor de Lady Macbeth não provoca o horror por ser «sensual», mas sim por ser o amor de uma mulher má. A paixão amorosa de Titania por um idiota é, pelo seu aspecto grotesco, igualmente horrível, e também aqui, não porque constitua um erro de «sensualidade», mas antes por ser o resultado de um desejo *cego* e *estúpido*. O ciúme não era considerado «correcto»; com o aparecimento do amor individual e o reconhecimento da igualdade das mulheres de um ponto de vista humano, o ciúme, em vez de ser refreado, transformou-se numa espécie de fúria destrutiva. *A grande realização da humanização do homem*, na sua qualidade de *nova* realização, podia de facto transformar-se numa fonte de desumanidade. Com efeito, deixara de existir um amor «celeste» e um amor «terreno», e o que era «nobre» já não podia ser distinguido com tanta facilidade daquilo que era «pecaminoso»; só as paixões concretas dos seres humanos concretos em situações concretas podiam agora ser consideradas boas ou más. Em momentos diferentes, em situações e relações diferentes, uma mesma paixão

---

(1) *Muito Barulho para Nada*, I, 1.
(2) *Ibid.*, IV, 1.

podia ser bela ou sórdida, pura ou ignóbil; tanto a grandeza como a baixeza podiam decorrer dela (como no caso de Otelo). Com o nascimento de um amor *integral,* passou a existir uma variedade infinita de formas de amor. Na sua diversidade recém-adquirida, o amor já não podia ser reduzido a tipos, como Platão fizera no seu *Symposium;* na sua nova variedade, o amor tornou-se tão fluido e contraditório como o próprio homem e como o conceito de homem em todo o seu dinamismo e infinitude. O aspecto contraditório que apresentava correspondia, entre outras coisas, ao aspecto contraditório e ao carácter aberto dos próprios valores humanos. Os seus valores tinham deixado de ser rígidos e bem determinados, passando pelo contrário a constituir uma escala móvel, e, nos casos extremos, transformavam-se até nos seus opostos.

CAPÍTULO IX

VALORES E ÉTICAS

Recapitulando o que já foi dito antes: o Renascimento já não possuía uma escala de valores única, inequívoca, universalmente válida. Em qualquer momento dado, o sistema de valores era sempre pluralista e, simultaneamente, estava em constante transformação; existiam ainda diferenças consideráveis na interpretação de cada valor específico.

Os novos ideais de valor, e os novos conjuntos de valores, só começaram a existir gradualmente, como é óbvio, como consequência de alterações verificadas na moralidade da época. O pluralismo decorreu das necessidades de então, dando expressão a uma estrutura ética que era bastante mais complexa que a precedente e, portanto, muito mais difícil de fixar através de normas e preceitos éticos. As relações sociais dos homens tornaram-se tão multifacetadas que o comportamento realizado através delas e por elas exigido não podia ser sujeito a qualquer conjunto definido de prescrições ou sistema ético. Isso era verdade mesmo quando essa versatilidade ou carácter multifacetado só potencialmente existiam. Quanto menos possível era prescrever acções concretas, tanto menos possível se tornava fixar de uma vez por todas o conteúdo de valor de qualquer acção (pois, nesse caso, teria sido necessário hierarquizar um número infinito de variantes de acordo com o respectivo valor ético); além disso, a ética tendeu então a dividir-se em dois. Por um lado, os vários estratos sociais organizaram as suas diversas práticas éticas em sistemas concretos de morais, nos quais, porém, os valores propriamente ditos não eram «básicos», mas sim muito parciais, locais e consagrados pelo costume. Por outro lado, surgiu uma atitude humana genérica, ligada de facto a certas normas abstractas (e portanto a certos valores tradicionais abstractos), mas em função da qual os próprios homens «escolhiam», partindo de uma atitude ética positiva, os valores apropriados para a condução das suas acções concretas em qualquer momento.

Mas como surgiu esta atitude ética positiva, se não por adaptação a algum sistema fixo de valores? E como medir esta atitude, se não em função de um sistema fixo de valores? A filosofia dos séculos XVII e XVIII negaria logo qualquer noção de valores, por forma a procurar um critério bastante diferente para resolver a questão; foi assim que passou a fazer decorrer toda a acção moralmente positiva do amor a si próprio (e do altruísmo), do egoísmo racional, ou do imperativo categórico. Durante o Renascimento, no entanto, este processo encontrava-se apenas no seu início. Os pensadores renascentistas ainda procuravam — pelo menos inicialmente — ligar a acção correcta a virtudes *definidas*, e portanto a um sistema de valores. É certo que o estoicismo e o epicurismo fizeram uma tentativa no sentido de fundamentar todas as acções com valor positivo em alguma atitude básica, dando portanto a esta um fundamento ontológico. Mas

os estóicos da época não eram coerentes ao fazê-lo, pois ao mesmo tempo que sublinhavam as atitudes básicas, muitos deles agarraram-se também a hierarquias fixas de valores, particularmente à da Antiguidade, como é óbvio. Assim, a dissolução das relações comunitárias não teve como consequência imediata a rejeição de todos os conjuntos fixos de virtudes, mas sim — como vimos anteriormente — uma grande quantidade de sistemas de valores contraditórios entre si, e uma variedade de interpretações das virtudes individuais igualmente contraditórias. No final desta época, no século XVI, porém — como veremos — a situação estava já madura para a separação completa entre a ética e os valores fixos (virtudes).

Estes conjuntos fixos de valores não tinham, evidentemente, sido construídos ao acaso. Incorporavam, mesmo que de uma forma rígida, todas as atitudes éticas tradicionais que os homens da época tinham assimilado, como ideal ou como prática. Com o declínio do feudalismo, os valores dominantes da Idade Média perderam mais ou menos a sua validade na vida real, tal como o sistema cristão de valores que os codificara em parte. Assim, os escritos éticos da época estão cheios de polémicas contra a hierarquia de valores feudal e cristã; e, muitas vezes, preservavam ainda menos esses valores do que os estratos inferiores da sociedade. É vulgar observar, por exemplo, que durante o *quattrocento* o *popolo minuto* de Florença se agarrou com maior tenacidade a certas virtudes cristãs do que o *popolo grasso*. É evidente que a ética da elite também absorveu muitos valores desenvolvidos pela cristandade medieva, apesar de o conteúdo sofrer constantes alterações; assim, o conceito renascentista de «amor» encontrava-se bastante mais próximo da *caritas* medieval do que da antiga *philanthropia*. Do mesmo modo, certas virtudes que eram, num sentido estrito, típicas da cavalaria — como a lealdade, ou o respeito pelas mulheres — foram assumidas, se bem que numa forma modificada. Mas, predominantemente, era ainda o modelo antigo que inicialmente dava o tom às tentativas de estabelecer um sistema fixo de valores. Ficino, por exemplo, descreveu o esquema de valores adequado da seguinte maneira: «Sabedoria, fortaleza, justiça, moderação»[1]. Castiglione trabalhava com uma variante aristotélica muito mais rica e refinada; o seu conjunto de valores consistia em fortaleza, firmeza, justiça, modéstia, magnanimidade, sabedoria, generosidade, orgulho, desejo de fama, etc.

Não há necessidade, à luz das novas direcções tomadas pela ética a partir do século XVII, de qualificar estes esforços como primitivos. É certo que a partir da época em que as «comunidades naturais» começaram a dissolver-se e o homem moderno começou a surgir, deixou de ser possível descrever o comportamento ético elaborando uma lista de valores, não sendo sequer possível proceder à sua análise através dessas listas. Se quiséssemos «suplementar» a lista anterior, bastante completa, com mais vinte e cinco valores, não conseguiríamos mesmo assim esgotar o seu número. Mas nem sequer isso é importante; o que é essencial é o facto de não podermos dizer hoje (como se podia nos tempos de Aristóteles) que o homem ético é aquele que «segue» estas virtudes, que actua em conformidade com elas. E se uma pessoa for capaz de realizar algumas delas apenas, mas atingindo nelas um elevado grau? E se, entre a grande diversidade de virtudes — muitas vezes interpretadas de maneira contraditória — a pessoa atingir algumas à custa das outras? E poderíamos continuar com as perguntas deste tipo.

A ética burguesa tomou porém, em minha opinião, uma atitude derrotista na sua avaliação dos sistemas de valores. Não há dúvida de que em certos períodos, entre certos povos e classes, e em determinadas situações definidas, existem valores principais em torno dos quais se organizam os outros, e que constituiu

---

(1) Ficino, *Über die Liebe*, pág. 60.

um grande mérito ter reconhecido esses valores principais. Pode-se acrescentar que, enquanto a filosofia se desleixava, a literatura os reconheceu com frequência. Se olharmos para as grandes criações literárias de uma época, poderemos determinar com rigor quais os valores principais dessa época; podemos ler nelas o sistema *concreto* de valores. Balzac, por exemplo, tinha razão ao considerar o grau de firmeza de alguém perante o dinheiro e o êxito como o valor principal da França do seu tempo. Como é óbvio, a hierarquia de valores é sempre concreta. E, no entanto, os valores que, com as suas implicações concretas, ocupam normalmente o cume da hierarquia são ainda básica e substancialmente tradicionais; encontraram um lugar dianteiro nessas listas de valores tantas vezes ridicularizadas (que podem ser enriquecidas em conteúdo, como dissemos e é um facto que todas as épocas tácita ou explicitamente o fazem). O que é verdadeiro para as «virtudes» também o é para os «vícios». Tal como existem virtudes principais, também existem vícios principais, relativos a cada época, estrato social, classe e situação.

Passando agora à análise breve de alguns dos valores principais que se encontram nas enumerações deixadas pelo Renascimento, procurarei não ser exaustiva. Examinarei o conteúdo das virtudes e vícios que surgem repetidamente e são mencionados mais vezes. Tentarei demonstrar a grande pluralidade de interpretações que tiveram, se bem que me restrinja às interpretações mais características. Além de examinar as novas interpretações de valores tradicionais, dedicarei ainda algum espaço à análise de certos valores inteiramente novos.

Mas, antes de mais, devo mencionar uma categoria que chama a nossa atenção precisamente por ser muito mais rara do que nos anteriores sistemas de ética. Trata-se do conceito do bem mais elevado. O «bem supremo» constituía a glória coroada dos antigos sistemas éticos, e isto em dois sentidos: como o bem mais elevado *para o homem* e como o bem supremo na hierarquia objectiva dos valores. Para o homem, o bem supremo era sempre a *felicidade*. No sistema de valores objectivo podia ser o bem do Estado — como em Aristóteles, que, neste aspecto, formulou simplesmente a consciência comum da Antiguidade — ou poderia ser a ideia do Bem, como em Platão. O «bem supremo» para os homens distingue-se do «bem supremo» que existe objectivamente, *mas* não no que toca ao *respectivo conteúdo de valor* — pois foi precisamente a identidade desse conteúdo de valor que transformou a ambos nos bens «mais elevados». Se, por exemplo, o bem supremo (objectivo) para Platão era a ideia do Bem, então o bem supremo para qualquer ser humano — a sua felicidade — residia na contemplação dessa ideia. Se para Aristóteles o bem supremo era o bem do Estado, então o bem supremo para o homem, e portanto a sua felicidade, deveria encontrar-se na dedicação sem restrições ao bem do Estado. Para tal eram necessárias duas coisas, «virtude» e bens materiais. A felicidade era portanto igual à virtude mais os bens materiais. A felicidade do indivíduo realizava-se no serviço e fruição máximos (ambos coincidem) do «bem mais elevado» objectivo. Todo o sistema de valores fixo se fundamenta claramente no carácter comum e na estrutura ética homogénea da pólis, nos quais o indivíduo podia «tomar parte» como parte integrante da pólis como todo.

Não é portanto de admirar que, por muito radicalmente que a filosofia renascentista tenha voltado às virtudes da Antiguidade, fosse de facto incapaz de galvanizar o conceito de «bem supremo» trazendo-o de novo à vida. Realizaram-se esforços ocasionais para reviver a fórmula do bem supremo ressuscitando as tradições cristãs e as necessidades religiosas sob a forma de uma divindade filosoficamente sublimada (Pico); mas também aí a ideia de «bem supremo do homem», da felicidade como estado de perfeição e apogeu da vida, se tornou insignificante.

Mas também há casos em que este mesmo tipo de separação se realizou na direcção oposta. Pomponazzi, por exemplo, escreve que a felicidade «é *um* bem apropriado a qualquer homem que não esteja incapacitado, dado que todos os

homens a desejam». É feliz o homem que pode atingir o seu *objectivo*. Isto já está, como vemos, a grande distância do «bem supremo». «Deve ser atribuído a cada coisa como seu objectivo não aquilo que é bom em maior grau, mas apenas o que é apropriado à sua natureza e se encontra na devida proporção com ela [ou seja, o bem no sentido mais vasto]»(1). Deve sublinhar-se uma vez mais que, em Pomponazzi, isto não constitui uma sobrevivência do pensamento feudal, embora, sem dúvida, a noção tomista de que os objectivos de certos homens não coincidem necessariamente com os objectivos do conjunto tornasse mais fácil desmantelar o antigo ideal do «bem mais elevado».

O destronar do «bem supremo» significava não só que eram abaladas todas as hierarquias firmes de valores, como ainda que a *felicidade deixava de ser a categoria central da ética*. (E desde então só apareceu como tal nas discussões mais obtusas e filistinas sobre o assunto.) A relegação do conceito de felicidade para a periferia da ética constituiu uma consequência necessária desse processo de desenvolvimento cuja força motriz era a insatisfação constante, que se caracteriza pelo dinamismo e no qual tudo o que é estático não passa de uma fase e nunca é uma realização, pois, na medida em que possa ser realização, já é algo de limitado. (Basta-nos recordar as propostas de Marx que nos forneceram o ponto de partida.) O antigo conceito de felicidade exprimia um estado, o estado de realização. O adjectivo «supremo», o objectivo para além do qual não existia qualquer outro (nem havia necessidade de existir outro objectivo «para além» dele) assinalavam uma situação de estase e realização. *Numa época estática é possível realizar e manter o máximo e, além disso, a preservação do máximo é de facto um valor*. Não é portanto sem razão que a felicidade se torna uma categoria ética. *Numa época dinâmica, no entanto, o estado de felicidade não é* um valor, dado que é um estado de realização; mas para uma idade dinâmica nada existe de «supremo» para além do qual não exista algo de «ainda mais supremo». A interpretação do tema do Fausto por Goethe apresenta um poderoso tratamento simbólico desta nova situação: todos os que se entregam à felicidade do momento são amaldiçoados.

Mas analisemos o antigo conceito de felicidade um pouco mais. Nele se encontram ligadas duas experiências distintas e bastante diferentes. Uma é a da *condução racional da vida*, e a outra a da *fruição do momento*. Estavam autenticamente ligadas uma à outra, pois em todos os pensadores antigos *ambas* se encontravam presentes; mais ainda, estavam-no muitas vezes de forma não diferenciada. Para Platão, o homem feliz era aquele que praticava a virtude (ou seja, tinha uma vida racional). Porém, a pessoa que pela mediação da beleza e do amor se identificava com a ideia era igualmente feliz (aqui trata-se da fruição do presente). Para Aristóteles, a felicidade é formada pela virtude e pelos bens materiais, aliados à actividade pelo bem do Estado (novamente a vida racional). Mas para o mesmo Aristóteles o cume da felicidade era a contemplação do sábio (de novo, a experiência da fruição). Não vale a pena desperdiçar mais palavras demonstrando esta ausência de diferenciação: tanto em Platão como em Aristóteles, a vida mais racional é a vida de contemplação e, inversamente, a contemplação da verdade é um valor prático (em Platão o filósofo-rei, em Aristóteles a sabedoria como virtude suprema). No estoicismo e no epicurismo antigos, a vida racional, e a experiência contemplativa ou sensual, estavam ainda menos diferenciadas — pois nelas a exigência de uma *praxis* social, ainda tão importante em Platão e Aristóteles, se tinha igualmente perdido. A vida racional, para os estóicos e os epicuristas, significava tam-

---

(1) Pomponazzi, «On the immortality of the soul», in Cassirer e outros (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, págs. 246, 351 (itálicos meus — A. H.).

bém a preservação de um sistema de valores inalterado num mundo em transformação e desintegração.

Todas as éticas antigas eram necessariamente eudemonistas — mas no mundo moderno todas as éticas eudemonistas estão, de maneira igualmente necessária, desprovidas de significado. Revela uma certa miopia a descrição da teoria da utilidade ou da teoria do egoísmo racional como «eudemonista» simplesmente por o seu ponto de partida ser o homem real na sua totalidade e nas suas aspirações (mesmo quando o homem real é o homem concreto da sociedade burguesa). Considerar a procura do prazer ou da fruição como o ponto de partida do comportamento humano de modo nenhum pressupõe uma concepção eudemonista. Também se pode construir uma teoria da insatisfação eterna com base na procura do prazer, o que de facto se fez frequentemente. Estes pensadores, particularmente Vives, Telesio, Descartes e Espinosa, apenas procuraram interpretar os factos *éticos* numa base meramente *psicológica* e, para eles, o ponto de partida nunca foi o ponto culminante. Para a ética da felicidade, no entanto, esta última não era um facto psicológico mas ético, não a base mas sim o culminar. *A crescente intromissão das categorias da fruição, do prazer, do interesse e do amor-próprio no primeiro plano da ética moderna não contradiz minimamente aquilo que já disse sobre a destronização da felicidade*. Espinosa já não opunha a felicidade à infelicidade, mas sim a liberdade à escravidão. A liberdade estava a tornar-se uma categoria tão central para a ética moderna como a felicidade o fora para a ética antiga. Se fosse ainda possível falar de um «bem supremo», os filósofos éticos modernos certamente diriam: «a liberdade é o bem supremo».

Discutirei melhor o conceito de liberdade mais adiante, na quarta parte deste livro. Por enquanto, voltemos pois à felicidade banida. Desde a época do Renascimento, a felicidade deixa de ser um conceito ético para ser uma *categoria da vida quotidiana*. O seu carácter indiferenciado e heterogéneo restringiu-a a esta esfera. Esta restrição não representava, como é evidente, uma degradação. O conceito de felicidade, tal como a própria felicidade, tem um significado e um lugar próprios na vida quotidiana. É sempre significativo que alguém se sinta feliz, saiba que se sente feliz, e o diga. Por outro lado, não se pode falar de «confusão» se as diversas pessoas entenderem por felicidade coisas diferentes, ou se a mesma pessoa em diferentes momentos e situações utilizar esta palavra com sentidos diferentes. Suscita tanta confusão como alguém dizer que acha bela a mulher amada, um vestido, uma peça musical, um cão, uma atitude, etc. O «sentimento de bem-estar» ou o «sentimento de bem-estar duradouro» denotado pela palavra «felicidade» não pode ser definido cientificamente — nem é necessário fazê-lo — sendo simultaneamente neutro do ponto de vista ético, pois o seu significado depende inteiramente do seu conteúdo. A interpretação sociofilosófica da felicidade é igualmente desprovida de significado. Ouve-se por vezes dizer que «desejamos criar uma sociedade feliz»; esta frase, no entanto, apenas significa que desejamos criar o tipo de condições em que sejam eliminadas algumas das causas mais frequentes de infelicidade, como a pobreza, a opressão, o trabalho árduo e sem sentido, etc. De modo nenhum significa que «todos serão felizes», o que não tem sentido e nem sequer é desejável.

Se bem que o conceito quotidiano de felicidade seja, pela sua própria natureza, heterogéneo, podemos ainda distinguir nele duas tendências básicas. São estas idênticas aos dois aspectos que caracterizavam o conceito grego de felicidade: a vida racional e a experiência da felicidade.

Viver uma vida racional significa dar alguma razão à vida, definir objectivos de um tipo tal que se «enquadre» na tendência geral do desenvolvimento humano e, simultaneamente, satisfaça os desejos de cada pessoa — objectivos tais que sempre produzam novos objectivos, mas cuja realização parcial ou aproximação

crie o sentimento de prazer que é característico da felicidade. Este sentimento duradouro de prazer que é típico de uma vida racional é, evidentemente, a lição final da vida, o resultado de um último balanço; não exclui momentos ou períodos de amargura ou de desespero. Neste sentido, toda a vida racional é uma vida «feliz», mesmo que tenha um final prematuro. É assim que Otelo morre verdadeiramente feliz, pois recuperou o sentido da sua vida. A vida racional constitui de facto um valor moral. Nestas condições, poderemos reintroduzir a felicidade na ética? Até certo ponto sim, mas não como objectivo, nem sequer como um resultado final; apenas como uma projecção emocional subjectiva desse objectivo e desse resultado. Neste último sentido, posso de facto repetir o antigo adágio: «Aquele que é virtuoso é feliz». Mas, aqui, o nexo «mediador» é uma vez mais uma categoria que a Antiguidade raramente compreendeu num sentido ético: a liberdade. E dado que não existe algo que se assemelhe à liberdade atingida — pois apenas existe o processo de tornar-se livre — posso formular melhor a questão dizendo que *a felicidade é uma concomitante ao nível da experiência do processo de tornar-se livre. Mas nunca é um valor em si própria,* pois a experiência que a acompanha não pode ser separada do processo.

A outra manifestação extrema da felicidade reside na experiência da felicidade. Pode surgir em certos momentos de uma vida racional — mas apenas por momentos, pois a sua duração é bastante curta; um sentimento eufórico de perfeição nunca é mais que um interlúdio. Mas, mesmo que o analisemos fora do contexto de uma vida racional, continua a reter o seu carácter momentâneo. Platão teve uma visão brilhante ao ligar este tipo de felicidade ao *amor* e à *contemplação da beleza.* No amor e na fruição da beleza existem, de facto, momentos de êxtase absoluto, quando a pessoa se funde completamente com o instante presente e só deseja que este dure para sempre. Aqui, a felicidade readquire o seu significado antigo; não é um processo, nem existe nela um ontem e um amanhã, uma qualquer dúvida ou insatisfação. Reina então como um estado de auto-identidade. Mas mesmo que chamássemos a estes momentos os mais belos da vida (o que o escritor actual não faria), continuaríamos a não poder afirmar que esses momentos são de um tipo tal que é possível apreendê-los de uma maneira ética, e muito menos que constituem o «bem supremo». Também aqui nos mantemos ao nível da vida quotidiana, mesmo que se trate dos seus melhores dias.

A renúncia ao «bem supremo» e a eliminação gradual na ética do conceito de felicidade (pelo menos da posição central que até então ocupara) demonstraram que a ética renascentista reflectia já novos processos morais e uma nova realidade ética. A incerteza e a espontaneidade daquela «renúncia», no entanto, indicavam que os novos processos estavam ainda a iniciar-se; as velhas categorias estavam ainda a cair, como as lascas de tinta velha de uma parede, mas muito lentamente, pedaço a pedaço.

Vejamos agora a maneira como os valores herdados da Antiguidade foram reinterpretados. Podemos evidentemente mencionar apenas alguns exemplos, mas estes devem indicar o modo como, no que respeita ao conteúdo, os valores se tornavam cada vez mais pluralistas.

Praticamente todos os pensadores renascentistas incluíam a *moderação* entre as virtudes cardeais. Mas esta não era necessariamente vista da mesma maneira que na Antiguidade. *Entre os antigos, a moderação era uma categoria de consumo.* Dado que não existia uma acumulação regular de capital nessa época, a relação geral com os produtos ou mercadorias era uma relação de consumo. O homem moderado era aquele que não consumia nem muito nem pouco e que, nos seus prazeres em geral, aceitava a regra da *mesotes.* O Renascimento preservou este significado, mas na sua perspectiva existia uma nova faceta polémica: a «moderação»

era contrastada com o ascetismo cristão, visto como uma forma de «excesso». Castiglione, por exemplo, escreveu que (1):

> A continência pode ser comparada a um Capitão que lutou virilmente, e que, apesar de os seus inimigos serem fortes e corajosos, conseguiu vencer, mas sempre rodeado de confusão e de perigos. Mas a temperança livre de toda a inquietação é como o Capitão que sem resistência venceu e reinou.

É óbvio que nesta polémica, a moderação («temperança»), no sentido de medida do consumo ou prazer, adquire também um novo conteúdo. Torna-se sinónima de *autonomia e liberdade*, tal como estas se manifestam no prazer e na fruição. A velha categoria imbui-se de um novo conteúdo conceptual. Esse novo conteúdo é manifesto na noção (que encontrámos ao examinar o Abade de Thélème de Rabelais) de que se escolhermos nós próprios as formas e o conteúdo dos nossos prazeres nunca chegaremos a extremos, antes mantendo por nossa iniciativa as proporções correctas. A moderação perde assim a sua função como *norma* e torna-se uma *consequência* do nosso comportamento global. A noção de que a moderação é um resultado da autonomia torna assim possível aplicar o conceito de moderação também ao domínio da *praxis*, separando-o do consumo. Paralelamente ao processo através do qual o estoicismo e o epicurismo deixaram de ser formas passivas de comportamento e se tornaram formas activas deste, a moderação transformou-se numa categoria universal da *praxis*, fundindo-se até muitas vezes completamente com a exigência de «observar a medida». Isto equivalia a muito mais do que a simples reinterpretação de uma categoria existente. A «moderação» era *uma virtude* concreta (devendo sublinhar-se tanto «uma» como «virtude»). Era *uma* virtude num conjunto de *muitas* outras virtudes concretas, e era uma *virtude*, um valor distinto inequivocamente desejável em si mesmo. Mas se for transformada no conceito geral de «medida» se dissermos que praticar a moderação significa observar a proporção e a medida justas na acção, se for correntemente identificada com uma versão moderna do conceito aristotélico do justo meio, então a moderação já não será *uma* virtude entre muitas, mas a norma genérica do comportamento ético correcto; já não será uma única *virtude* circunscrita, mas um *método* universal de explorar o comportamento ético. Então — pelo menos neste caso — a ética separa-se de um conjunto rígido de virtudes e, simultaneamente, uma das antigas «virtudes» perde o seu carácter individual e absoluto e a sua esfera limitada de referência. Pomponazzi, por exemplo, escreve que «supomos primeiro que a cada coisa é atribuído um objectivo à sua medida. Pois se o homem for moderado, não desejará o impossível, nem este lhe será apropriado»(2). E noutro ponto: «É característico do apetite temperado desejar apenas o que pode digerir; portanto, é característico do homem temperado ficar contente com o que lhe serve e pode ter»(3). Aqui, o consumo só serve para fornecer uma analogia. Este conceito de moderação, no entanto, está totalmente ligado à posição que cada pessoa ocupa na divisão social do trabalho. Os elementos que o compõem são o reconhecimento da posição de cada um, o sentimento das possibilidades concretas de cada um, um desejo de ajustar os desejos e *objectivos* próprios à situação e às possibilidades dadas, e um relativo grau de satisfação. Sublinhei a apli-

---

(1) Castiglione, *The Book of the Courtier*, in Milligan, (org.), *Three Renaissance Classics*, pág. 554.

(2) Pomponazzi, «On the Immortality of the Soul», em Cassirer e outros (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 357.

(3) *Ibid.*, pág. 358.

cação do conceito de moderação à determinação dos objectivos de cada um porque ilustra o facto de já não se tratar, aqui, de um simples problema de consumo. Também aqui, portanto, o conceito de moderação está privado do seu carácter de virtude normativa e concreta. A adequação das nossas acções às nossas possibilidades já não é uma virtude concreta, mas sim uma atitude geral para com a vida e um modo geral de comportamento.

Algo de semelhante aconteceu também à categoria da *justiça* — semelhante, mas não exactamente o mesmo. Enquanto a moderação perdeu o seu carácter de virtude, a justiça manteve-se um valor absoluto. Além disso, começou a assumir um lugar muito importante, básico, no sistema de valores. O que perdeu, pois, não foi o seu carácter de valor, mas sim o seu carácter *inequívoco*. No mundo antigo, a questão principal consistia em *ser* justo. A questão de *como* ser justo era secundária. A justiça podia basear-se na distribuição de acordo com a proporção correcta (todos obtêm o que lhes é devido) ou numa distribuição igual. Podiam verificar-se conflitos locais e temporários entre a justiça, a lei e o Estado, mas não podia persistir qualquer tensão geral entre estes. A Antiguidade estava convencida de que o Estado era justo, ou pelo menos devia ser justo; o sistema legal deveria quando muito ser suplementado por algum grau de «equidade». Nos seus primórdios, o Renascimento ainda partilhava desta concepção — ou melhor, retomou-a, pois reivindicou-a contra o conceito transcendente de justiça da Idade Média. Tal como a análise de Max Dvořak o demonstrou, a alegoria da *Justiça* de Giotto constitui de facto uma representação sem qualquer ambiguidade da justiça da pólis. Durante a última fase do Renascimento, e juntamente com o aparecimento das relações sociais burguesas, o conceito de justiça perdeu o seu carácter unívoco, e o problema do *como* impôs-se ainda mais no primeiro plano. Verificou-se que não era igualmente possível a todos procederem bem, e que nem todos possuíam os meios necessários para tal; além disso, o que era justo de um ponto de vista podia ser injusto doutro, e actuar de maneira justa para com uma pessoa podia significar praticar a injustiça relativamente a outra. Devemos ter aqui o cuidado de não confundir isto com outro problema, a saber, o facto de o mais forte, o explorador, a pessoa com poder considerar como justos os seus próprios interesses e interpretá-lo como «justiça». Este problema também existia para a Antiguidade (basta-nos pensar no argumento de Trasímaco em Platão, segundo o qual a justiça é a vontade dos mais fortes), e não apenas relativamente à instituição da escravatura; a história do lobo e do cordeiro já vem dos tempos antigos. Para o Renascimento, o novo problema consistia no facto de mesmo um desejo consciente de praticar o bem poder enredar-se em contradições insolúveis. Comparemos dois actos de julgamento: o julgamento de Creonte no caso de Antígona, e o julgamento do Príncipe no caso de Romeu. Creonte não actuou de maneira justa, se bem que o tenha feito segundo a lei; o Príncipe, por outro lado, actuou simultaneamente de uma maneira justa e injusta. Podemos também considerar dois casos da execução de um juízo individual. Orestes podia ser um herói trágico porque actuava com justeza e, no final, a sua justiça tornou-se lei. Também Bruto é um herói trágico, mas actuou de maneira justa e, simultaneamente, injusta; e o «juízo» da peça não o absolve sequer no final.

A *sabedoria* como categoria de valor foi igualmente transformada. Com o auxílio do óptimo estudo de Eugene Rice [1], podemos seguir essa transformação passo a passo. A sabedoria como conhecimento e a sabedoria como *praxis* começaram a separar-se claramente. De um modo geral, os florentinos trataram a sabedoria como simples *praxis*, mas essa atitude enraizou-se também noutros lados,

---

(1) Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom.*

atingindo o seu ponto culminante nas ideias de Charron (como vimos, Charron separou *completamente* o conhecimento científico da ética). Bovillus levou mais longe a noção de sabedoria como conhecimento, escrevendo: «O homem sábio, que conhece os segredos da natureza, é ele próprio misterioso e espiritual. Vive sozinho, longe da multidão vulgar... Basta-se a si próprio, não necessita de ninguém, possui todos os bens em abundância. É perfeito, completo e feliz...»(1)

Se a sabedoria como categoria ética era prática ou teórica, e se se encontrava incorporada mais completamente no comportamento activo ou passivo, também constituía, evidentemente, um tema de discussão na Antiguidade. Mas, nessa época, não era possível identificar a sabedoria, como valor, *completa e exclusivamente* com a contemplação, e muito menos com a contemplação *solitária;* nem era possível divorciá-la *completamente* do conhecimento como actividade cognitiva dirigida para a descoberta da verdade. Com efeito, a ligação entre o conhecimento e a prática era, de facto, muito mais *imediata* do que durante a época de emergência do capitalismo, e o conhecimento propriamente dito pouco se diferenciara ainda em ciências separadas; em última análise, toda a «procura da verdade» decorria ainda do pensamento filosófico ou concorria para este, constituindo portanto uma expressão directa de um compromisso prático. Durante o Renascimento, no entanto, a divisão do trabalho começou a afectar também o conhecimento. Ser sábio passou a significar cada vez menos a posse de um conhecimento universal. As pessoas eram sábias *relativamente a alguma coisa;* em linguagem moderna, tornaram-se especialistas. Este processo encontrava-se apenas nos seus inícios durante a época renascentista, mas já se podiam perceber os seus contornos. O «conhecimento especializado», no entanto, já é um valor ético tanto na ciência como num ofício. Claro que isto não significa que não possua conteúdo de valor. Tantas foram as questões carregadas de implicações para a visão global do investigador que surgiram quer nas ciências sociais (como a política, que na época se tornou uma ciência distinta) quer no estudo renascentista da natureza (como na astronomia, na química, etc.), que o compromisso moral e a coerência se tornaram muitas vezes necessários para a escolha, o estudo e a solução destas questões. Porém, não era necessária a virtude da «sabedoria». Esta só podia constituir uma virtude «distinta» (continuo a falar, aqui, apenas relativamente ao conhecimento puro) enquanto o domínio da verdade a apreender fosse ainda relativamente homogéneo, não requerendo a cooperação das mais diversas virtudes éticas uma pessoa vir a encontrar o seu caminho para ela; em vez disso, bastava-lhe ser igual aos seus semelhantes, dispondo para além disso do benefício adicional da sabedoria. O antigo «sábio» era um cidadão que possuía uma compreensão mais profunda das mesmas coisas em que todas as outras pessoas pensavam. O cientista renascentista, por outro lado, era um homem capaz de levantar questões novas e de descobrir novos «segredos» *numa* área (uma área que não fosse o objecto do pensamento de todos), e para tal era necessária uma configuração especial das forças morais. Era necessária a virtude — se bem que não a virtude da «sabedoria» propriamente dita — para que alguém fosse um cientista, e o tipo de conhecimento que atingia (se bem que eticamente válido em si mesmo) de modo nenhum o qualificava como conselheiro universal dos homens, como o fora o *sophos* antigo; pois, de facto, só era «sábio» numa ou em poucas questões. Em conexão com o conhecimento teórico, a exigência do valor da «sabedoria», bem como a própria expressão, desapareceram progressivamente. Mais tarde, com a ulterior evolução da sociedade burguesa e a progressiva individualização das ciências, a teoria começou também a separar-se de todo o complexo de compromisso e conteúdo moral, culminando

---

(1) Citado em *ibid.*, pág. 117.

na clara separação de Kant entre a razão prática e a razão teórica, e assumindo a sua forma mais actualizada no constante esforço do positivismo moderno no sentido de separar os juízos de facto dos juízos morais. Mas esta é já uma outra história.

Esta insistência negativa na separação do valor e do conhecimento era ainda completamente estranha ao Renascimento; só a distinção propriamente dita é característica desta época. Com efeito, a «sabedoria» terminou quando as diferentes ciências se separaram da filosofia, mas a firmeza moral a bem da verdade e, mais ainda, o reconhecimento do conteúdo de valor da verdade não estavam ainda, como é óbvio, liquidados.

Porém, se constitui uma empresa problemática — e efémera — a tentativa de dignificar uma ciência puramente teórica (individual) com o título de «sabedoria», é igualmente problemático (e efémero) caracterizar a *praxis* pura como «sabedoria». Poder-se-ia considerar um bom estadista, um homem honrado, um moralista que percorresse o caminho da virtude como «sábio»? Também aqui a sabedoria como virtude «separada» não tem qualquer significado, pois não seria acrescentada qualquer característica nova ao homem bom e honrado, ou a um estadista invulgarmente eficaz, se lhe chamássemos «sábio». A sabedoria antiga era de facto um valor *distinto*, pois denotava um tipo de conhecimento dotado, enquanto tal, de um conteúdo ético e que tinha «contribuído» para o melhoramento das acções que decorriam de outras virtudes, e para tornar os juízos e conselhos de cada um mais eficazes. Se — como Charron, por exemplo, afirmou — a sabedoria fosse apenas a soma de todas as virtudes, isso significaria precisamente que a sabedoria não é uma virtude, mas sim um nome para o agregado de virtudes, uma espécie de termo colectivo. Como resultado, portanto, da ruptura da unidade relativa entre a teoria e a prática, a sabedoria deixa igualmente de ter qualquer significado em relação com a prática. É certo que também aqui este conceito se manteve durante mais tempo do que no mundo da teoria pura. Mesmo os escritores do Iluminismo francês ainda consideravam o legislador como «sábio». Por detrás do ideal de «sábio prático» encontrava-se ainda o pensamento do filósofo-rei de Platão, uma noção de que a humanidade não estava preparada para prescindir até chegarmos à nossa própria época.

Pode objectar-se que aquilo que disse sobre a rejeição da sabedoria como virtude separada contradiz aquilo que anteriormente exprimi relativamente aos valores do conhecimento de si próprio, do conhecimento dos homens, e do conhecimento da nossa situação individual — pois (como vimos) um bom conhecimento dos homens duma forma ou doutra «contribui» ainda para as outras capacidades, e portanto possui em si próprio um valor independente. No entanto, deparamos aqui com um problema que é muito mais geral do que o da «sabedoria» como uma virtude. Trata-se do problema global da função do conhecimento, de um modo geral, na acção ética. (Poderíamos, por exemplo, discuti-lo em conexão com a capacidade para prever consequências.) Não pode haver dúvida, como é evidente, de que a força e a profundidade do nosso conhecimento influenciam poderosamente as nossas decisões éticas. Mas o conteúdo ético do nosso conhecimento é função de toda a nossa personalidade moral, da nossa situação, e de outros factores pessoais. Como vimos no exemplo de Iago, pode possuir-se um conhecimento brilhante dos homens sem que isso seja uma virtude genuína no caso da pessoa *concreta* que dispõe desse conhecimento. Os sábios antigos conheciam bem os homens, mas, de um modo geral, esse conhecimento dificilmente pode ser considerado como «sabedoria» no sentido antigo.

Qualquer que seja a maneira de encararmos a questão, portanto, torna-se claro que a categoria da sabedoria, como categoria ética, ficou desprovida de significado quando, durante o Renascimento, foi submetida a duas interpretações clara-

mente distintas, uma teórica e outra prática. Os pensadores do Renascimento não tiraram esta conclusão. Ainda se agarravam a uma categoria de «sabedoria» como virtude independente, mas sem de facto a considerarem como uma virtude *separada*, absoluta, relativamente às outras.

Das virtudes antigas tradicionais, a analisada em último lugar era a coragem. Porém, isso só é verdade no que se refere à sua análise directa; o que de facto era discutido (e descrito) era a *cobardia* — o pólo negativo agitava mais as mentes do que o positivo (por razões que iremos ver). Mas voltaremos a este assunto mais tarde.

Outras duas virtudes existiam mais proeminentes ainda que as tradicionais, e gostaria de discuti-las agora brevemente. Já mencionei uma delas, a honestidade (em épocas anteriores também designada por *honra*). Na *preud'homie* de Charron, ou na figura do Horácio de Shakespeare, chega a ocupar o cume da hierarquia de valores. A Antiguidade não conhecia esta virtude separada. Tinha evidentemente o seu lugar no código de cavalaria — não como virtude culminante, mas sim como um requisito necessário. Um cavaleiro «honrado» estava ainda muito longe de ser um cavaleiro notável, e mais ainda um cavaleiro heróico. A honra era um requisito mínimo; era essencial para que alguém pudesse simplesmente considerar-se um cavaleiro. Aquele que perdia a sua honra perdia tudo; deixava de ser um cavaleiro, para ser ninguém. Quando, no entanto, os fundamentos éticos sólidos da vida comunitária começaram a ruir e o sistema de valores foi abalado e se tornou cada vez mais incerto, a «honestidade» assumiu um significado especial. Transformou-se em algo de seguro no meio da incerteza, em algo a que as pessoas podiam agarrar-se num mundo inconstante. Como valor «fixo», uma certeza a que se agarrar, passou para o topo da hierarquia de valores. O homem honesto era aquele com quem se podia contar, que ali estava pronto a ajudar quando havia problemas, que nunca cometeria uma deslealdade. Estes valores eram os mais simples e elementares mas, numa época em que todos os outros eram incertos, estes valores elementares podiam adquirir uma importância central. Pílades desempenhou um papel mais activo ao lado de Orestes do que Horácio ao lado de Hamlet; Pílades era mais do que um simples homem honesto. E, no entanto, era também menos do que isso: pois era amigo de Orestes num mundo em que todos eram como ele e como Electra, não num mundo em que os amigos eram do calibre de um Rosencrantz e de um Guildenstern.

A *lealdade* recebeu também uma ênfase máxima como valor. Tal como a honestidade, a lealdade só gradualmente foi transplantada do mundo medievo. Mas a prática desta virtude era mais difícil, pois a questão era mais complicada e, simultaneamente, a lealdade como valor era mais excepcional. No mundo feudal, só se requeria de maneira absoluta a lealdade *pessoal;* só a fidelidade a Deus e à religião era colocada mais alto. Uma vez que a sociedade se apoiava directamente em relações pessoais (e dado que estas não surgiam sob uma forma reificada como aconteceu mais tarde, sob o capitalismo), a confiança nos laços pessoais, a firmeza e o cumprimento das obrigações pessoais constituíam um dos principais vínculos éticos da sociedade; e isso era verdadeiro tanto para a lealdade horizontal como para a vertical (entre dois amigos, entre o servo e o senhor, entre o vassalo e o senhor, etc.). Dado que a lealdade funcionava como um vínculo directo das relações sociais, era o próprio sistema social e o costume social que prescreviam as relações de lealdade. Não se podia «escolher» aquele a quem se seria leal; *devia* ser-se leal (também eticamente) a quem quer que fosse designado como o objecto da lealdade de cada um. O servo não «olhava para ver» se o seu senhor tinha razão quando o servia de corpo e alma numa disputa contra um senhor vizinho a propósito de algum terreno; o vassalo não «olhava para ver» se o seu real senhor era bom ou mau, melhor ou pior do que o rei vizinho. Nem a mulher tinha voz na

decisão sobre quem seria o marido a quem deveria dedicar uma lealdade incondicional. Estes requisitos eram claros, bem definidos, inconfundíveis. Só podiam conduzir a um conflito quando havia um choque entre duas exigências de lealdade igualmente vinculativas (como entre a lealdade ao marido e a lealdade ao rei).

Na época renascentista, já tudo isto pertencia há muito ao passado. A lealdade «do inferior para com o superior» tornara-se pela primeira vez problemática. Este processo iniciara-se até sob o feudalismo, à medida que a produção de mercadorias se generalizava e os interesses distintos das diversas ordens feudais se tornavam mais claros; os vários estados sociais feudais desenvolveram, gradualmente, uma consciência de si próprios como estados separados, e os servos uma consciência de si próprios como classe. Na medida em que o senhor e o servo, o grande senhor e o pequeno proprietário de terras se tornaram adversários, a própria lealdade viu-se sobrecarregada de contradições; a lealdade para com o senhor *podia* significar, ao nível individual, deslealdade para com o respectivo estado social, e vice-versa. Nada disto destruiu duma assentada, como é evidente, a lealdade pessoal; esta sobreviveu durante muito tempo ainda — ao longo do Renascimento e para além deste — nas relações que continuavam a ser pessoais (o rei e os seus cavaleiros ou vassalos imediatos, por exemplo, ou o senhor, a sua mulher e os servos). De novo este processo apresentava uma face de Jano. Era destrutivo na medida em que o interesse entrava progressivamente em conflito com a lealdade, e os serviços se tornaram algo que podia ser comprado; ninguém sabia já com quem «podia contar», pois a traição transformara-se numa ocorrência quotidiana. Era construtivo na medida em que a lealdade não desaparecera, mas passara de fidelidade espontânea a uma pessoa designada a fidelidade *autónoma*, um vínculo que tinha sido livremente escolhido.

Em diferentes locais e em épocas diferentes, ao longo do Renascimento, era ora um aspecto ora outro da lealdade que passava para primeiro plano. Se tivesse de descrever a direcção do desenvolvimento, diria que o primeiro período do Renascimento viu principalmente um valor positivo no declínio do tipo de lealdade antigo, feudal, enquanto o último período se interessou mais pelo problema do desenvolvimento de um novo tipo de lealdade. Assim, o conceito de «lealdade» mudou de conteúdo, e à medida que mudava subia uma vez mais na hierarquia do sistema de valores até — como veremos — ter recuperado no século XVI uma das posições mais elevadas.

Boccaccio é o nosso melhor guia para as primeiras interpretações renascentistas da lealdade. Não necessito de muitas palavras para demonstrar que nos contos de Boccaccio a infidelidade feminina é não só perdoável como ainda, em muitos casos, quase aconselhável. Gostaria porém de referir que o mesmo se passa quanto à atitude florentina para com a fidelidade dos criados. Num dos contos de Boccaccio, uma mulher interessa-se pelo criado do marido e manda chamá-lo. O criado sente-se igualmente atraído pela mulher, mas deseja ser fiel ao seu senhor. O criado «cuida de provar a sua lealdade à minha custa», queixa-se a mulher, que então lhe envia a sua aia, dizendo [1]:

> Não se exige entre criados e senhores tanta lealdade como entre amigos e parentes; antes se espera dos criados que, tanto quanto possam, se comportem para com os seus senhores da mesma maneira que estes se comportam para com eles. Pensas tu que, se tivesses mulher, mãe,

---

(1) Boccaccio, *The Decameron*, Sétimo Dia, Nono Conto, edição Everyman's, II, págs. 135-6.

filha ou irmã muito bela que merecesse favores aos olhos de Nicostratus, este seria tão escrupuloso em termos de lealdade como tu desejas sê-lo diante da sua mulher?

Estes argumentos são evidentemente eficazes. E devemos acrescentar que são verdadeiros. Boccaccio, tal como a sua heroína, parte da *igualdade* de todos os seres humanos. A relação ética e a obrigação ética só podem existir entre pessoas iguais. Só são válidas se forem *mútuas*. E assim que a lealdade se transforma numa lealdade livremente escolhida, passa a ser uma lealdade mútua.

Assim, Boccaccio também sublinha o facto de que, apesar de a fidelidade não escolhida não ter qualquer sentido, isso não priva a lealdade escolhida, mútua, do seu significado. No entanto, são principalmente os efeitos libertadores para o autoconhecimento humano provocados pela queda do antigo conceito de lealdade que ele põe em relevo. Em Shakespeare, por outro lado — passando ao alto Renascimento — vemos descritas as forças destrutivas libertadas pela dissipação da lealdade. Por vezes, até o velho tipo de fidelidade parece desejável num mundo de egoísmo, de relações de dinheiro e de traição. Em *Como vos Aprouver*, Orlando diz ao seu criado Adão (1):

> Oh! Bom velho, como transparece em ti
> O fiel serviço do mundo antigo,
> Quando se penava por dever e não por ganho!
> Não estás de acordo com a moda de hoje,
> Que ninguém quer penar se não tiver lucro
> E, tendo-o, não mais serve...

E no entanto, apesar disso, todas as espécies de lealdade que Shakespeare descreve são, em alguns aspectos, lealdades do novo tipo.

Primeiramente, a fidelidade de Shakespeare baseia-se num juízo de valor. Não é dada «naturalmente», mas livremente escolhida. Uma lealdade naturalmente ditada não tem, em si, valor ético. Catesby, por exemplo, é verdadeiro para Ricardo III. Mas isso não é mérito seu, primeiramente porque, ao tratar com um vilão, a atitude virtuosa consiste em traí-lo e, depois, porque aquilo que motiva essa fidelidade de Catesby é a simples necessidade (não pode actuar de outro modo). Mas a lealdade de Adão para com Orlando — considerando um outro exemplo — já não é apenas ditada pela natureza. É certo que já foi criado do pai e tem portanto a obrigação de se manter ao lado do filho (são estes os traços tradicionais); mas, simultaneamente, é ele quem mais claramente aprecia os méritos especiais de Orlando e condena um mundo que não os aprecia (2):

> Porque tendes tantas qualidades? Porque vos amam os outros?
> Porque sois agradável, forte e corajoso?
> ... As vossas virtudes, meu bom senhor,
> Apesar de santas e puras, só servem para vos trair.
> Oh! Que mundo é este onde a graça do mérito
> Envenena aquele que a possui.

Adão é portanto um rebelde. Despreza o mundo em que vive e, por isso mesmo, é fiel ao homem que considera honesto, um homem que esse mesmo mundo espezinha.

---

(1) *As you like it*, II, 3.
(2) *Ibid.*

Simultaneamente, a fidelidade em Shakespeare é, em grande parte, *mútua*. Shakespeare nunca faz qualquer distinção, por exemplo, entre a lealdade do homem e a da mulher. Também a fidelidade não é uma questão unilateral na relação criado-senhor. Antonio, em *A Noite de Reis*, salvou a vida de Sebastian e serviu-o (por sua própria vontade). Quando confunde a irmã de Sebastian, Viola, com o seu senhor, e acusa este de ingratidão, Viola — com total convicção — responde (1):

> Odeio mais a ingratidão num homem
> Do que a mentira, a vaidade, a tagarelice, a embriaguez
> Ou qualquer outro vício cuja virulenta corrupção
> Habite o nosso frágil sangue.

Quando Lear, a seguir à cena da tempestade, diz de Edgar (disfarçado de louco) «Manter-me-ei fiel ao meu filósofo», isto constitui igualmente uma expressão de lealdade; o rei, que caiu subitamente da sua alta posição e recebeu uma lição sobre a miséria e a infelicidade do mundo, apreendeu o valor da reciprocidade e também o significado da obrigação para com os «inferiores».

Mas mesmo quando a lealdade tem ainda uma forma tradicional, e não recíproca, manifesta-se ainda, *no seu conteúdo e estilo concretos*, como um valor novo, livremente escolhido. Basta-nos pensar na lealdade de Kent. Este é um vassalo que se mantém verdadeiro para com o seu rei; encontramos aqui, sem dúvida, um vínculo tradicional. Além disso, trata-se de um vassalo que se identifica completamente com o seu senhor: para Kent, a própria vida deixa de ter significado depois da morte daquele. Mas a lealdade, no seu caso, também não significa identificar-se com *todas* as acções da outra pessoa. Kent faz distinções; distingue o bem do mal; é leal, mas só naquilo que é *moralmente bom*. O seu corte aberto e irado com o injusto rei, e o facto de servir, sob disfarce, um senhor crescentemente rejeitado e infeliz, resolve, para ele, este desafio ético duplo. Também aqui o valor «lealdade» foi drasticamente reinterpretado. Aliás, não é em Shakespeare apenas que vemos até que ponto a fidelidade cega perdeu o seu valor. Castiglione, por exemplo, diz que o primeiro requisito de lealdade para com o príncipe consiste em falar incondicionalmente verdade (tal como Kent fez).

Finalmente, o conceito de lealdade já não se restringia à *fidelidade pessoal*. (Na Idade Média, como vimos, só a lealdade a Deus se encontrava a um nível mais elevado). Aqui, o Renascimento foi além dos valores cristãos, remontando ao antigo universo de valores. Simbolicamente, a relação entre Jesus e os apóstolos era característica do sistema de valores cristão. Na lealdade a Jesus combinava-se a lealdade pessoal máxima e a fidelidade a Deus e à religião. Por outro lado, a ideia «Amo Platão, mas amo mais a verdade» era compatível com o antigo sistema de valores, tal como o era o ideal de Bruto, assassino de César (agindo em nome da lealdade ao seu país e às suas crenças). Durante o Renascimento, tornou-se evidente uma vez mais que era possível ser «verdadeiro» relativamente a uma ideia, crença ou *Weltanschauung*, que este tipo de fidelidade era mais vinculativo do que qualquer ligação pessoal (incluindo a ligação pessoal ao transcendente, a *imitatio Christi*) e que, em nome desta fidelidade a uma verdade mais elevada, mais geral, podia ser correcto, apropriado e justo desprezar as mais pessoais das ligações. Também aqui, no entanto, o retorno à Antiguidade foi complexo, pois muitas vezes os ideais que foram colocados acima das ligações pessoais não eram gerais; ainda eram novos e não tinham sido experimentados, constituindo frequentemente uma simples cobertura ideológica para os interesses individuais. Deve acrescentar-se

---

(1) *Twelfth Night*, III, 4.

que este tema se tornou cada vez mais complexo à medida que o Renascimento progredia, pelo que podemos constatar uma sucessão de revivescências da ideia de lealdade pessoal como a única lealdade «segura».

Até agora falei essencialmente das virtudes cardeais. Mas gostaria de acrescentar que, durante o Renascimento, foram valorizados muitas reacções humanas e traços de carácter que até então tinham sido considerados com indiferença, e que nasceram então muitos valores individuais, bastante mais «subtis», desconhecidos de épocas anteriores. Já falei do *tacto* que, para Castiglione, constituía uma categoria central. Mas poderia também falar do senso de humor. Tanto para a Antiguidade como para a Idade Média, o ideal era o homem «sério». Na *Ética a Nicómaco,* Aristóteles foi tão longe que chegou a declarar indigno de um espírito nobre rir alto — e com boas razões, pois o que provocava o riso era normalmente um gracejo grosseiro. Mesmo se considerarmos um escritor tão refinado como Aristófanes, somos forçados a admitir que aquilo que levava o público da sua época a rir não era verdadeiramente o humor, nem sequer a agudeza de espírito no sentido moderno da expressão (em evolução durante o Renascimento); o que o levava a rir, era a imitação grotesca ou a simples linguagem grosseira. Ao dizer que a comédia imita pessoas inferiores, Aristóteles tinha alguma razão, no contexto da comédia do seu tempo. Na Idade Média o humor tinha ainda este sentido, o riso franco era característico dos divertimentos grosseiros, e a pessoa que fazia os outros rirem era um bobo, um truão: em suma, um servo. Basta-nos um relance pela literatura do Renascimento para ver como a situação mudou radicalmente. Rir e gracejar tinham deixado de ser «servis» — eram até bastante nobres. O humanista Galeozzo Marzio recolheu as histórias e anedotas sobre Matthias Corvinus, rei da Hungria; nelas se vê Matthias a rir e a gracejar e, mais ainda, nós próprios nos rimos dele. Isso em nada prejudicava a sua dignidade e grandeza; pelo contrário, o senso de humor deste rei constituía uma das suas grandes virtudes. Nas comédias de Shakespeare, os duques e os príncipes, e até as suas apreciadas figuras de jovens mulheres, gostam de gracejar, de rir e de fazer os outros rir. Quando César diz a respeito de Cássio que raramente sorri, ou quando Falstaff afirma acerca do maquiavélico Lancaster que «nenhum homem o pode fazer rir», estas observações são depreciativas, e são-no legitimamente. O maior rei de Inglaterra era um homem que, enquanto ainda herdeiro do trono, não desdenhava os gracejos grosseiros, rindo nas tabernas e pelos caminhos com Falstaff e outros companheiros.

Não tenho espaço para analisar o *porquê* desta evolução. Gostaria apenas de observar que as razões dela devem ser procuradas na riqueza multifacetada das relações humanas, tão-só reunidas na unidade do carácter humano, e no facto de as vidas dos homens terem começado a movimentar-se menos num «plano único» e mais através de uma sequência de decisões e situações com vários graus de importância, surgindo a solenidade nos pontos decisivos da vida enquanto, nos outros momentos, as pessoas podiam descontrair-se e «deixar andar». Esta descontração já não se manifestava, porém, como uma ausência de comportamento civilizado; em vez disso, humanizando-se a conduta no seu todo, também ele se tornou mais humano, ainda que menos «disciplinado». O príncipe Hal, por exemplo, adopta um comportamento mais pomposo quando é necessário tomar decisões importantes, voltando ao mundo da alegria e do humor quando esses momentos passam (como na cena de galanteio). Se algumas pessoas eram incapazes de se descontrair e deixar andar, isso apenas significava (aos olhos dos pensadores e escritores do Renascimento) que não se tinham humanizado verdadeiramente, que no fundo do seu coração se mantinham incultas, e «temiam» abandonar a sua dignidade porque pensavam perder assim também o seu carácter humano. No Epílogo do *Decameron,* Boccaccio afirma que aqueles que consideram grosseiras

as frases picantes e o riso que as acompanha têm de facto «medo» delas. Com efeito, escreve, «estas histórias, tais como são, podem como tudo o resto ser perniciosas ou vantajosas conforme a qualidade daquele que ouve» (1). Portanto, o riso e o humor são virtudes.

Em oposição às virtudes cardeais encontravam-se os antivalores ou *Unwerte* (a expressão apropriada não é «pecados» ou «vícios»); destes, o mais proeminente, e de facto quase o único importante, era a *cobardia*. Já referi anteriormente que a moralidade estóico-epicurista e as porções da moralidade pública por ela influenciadas consideravam o medo como o pior impulso humano. A «coragem» e a «cobardia» referiam-se ao comportamento ético relacionado com sentimentos de medo. O mais nobre dos homens era aquele que não conhecia o medo (porque não se preocupava com a morte). Aquele que dominava os seus medos era nobre (era o homem corajoso), enquanto o mais ignóbil era aquele que se entregava ao medo e se deixava conduzir por ele: era o cobarde. Os arquétipos da coragem e da cobardia variavam consoante mudavam as coisas de que os homens tinham medo. No auge das antigas pólis-repúblicas (incluindo a época de florescimento da República Romana) e durante a Idade Média, a coragem era primordialmente uma virtude marcial, pois o medo, e particularmente o medo da morte, apoderava-se dos homens principalmente no campo de batalha ou em combate singular. Esse tipo de coragem — a firmeza como valor oposto à fuga no campo de batalha — pouca importância teve no Renascimento. Em Itália, a luta era um negócio de mercenários; a época clássica do Renascimento inglês foi pacífica, enquanto em França as guerras religiosas tornaram a actividade militar a menos atraente. É certo que Maquiavel desejava incitar à coragem «marcial», mas considerava-a como algo de estranho ao espírito do seu tempo. Para melhor compreender até que ponto a coragem marcial não era tida como um valor importante, voltemos a Shakespeare. Os soldados corajosos (como Iago) surgem muitas vezes entre os protagonistas mais baixos e viciosos, enquanto alguns dos heróis mais simpáticos (como Marco António) fogem do campo de batalha. Mas o mesmo já não acontece com a coragem em geral.

Mesmo durante a Antiguidade, o estoicismo e o epicurismo tinham elaborado um novo conceito de coragem. A fortaleza isolada frente à tirania, a firmeza na adversidade, a serenidade perante a doença, a pobreza ou o desamparo: tudo isto recebeu o nome de «coragem». O conceito aristotélico de coragem era já mais vasto do que habitualmente, pois referia-se à fortaleza como um *todo;* mas, aqui, Aristóteles não era coerente, pois considerava este tipo de coragem interpretada de forma mais lata como relacionando-se do mesmo modo com o medo — e com razão, pois numa época em que os laços comunitários se afrouxavam e alguns indivíduos (se bem que excepcionais) procuravam passar a uma posição de *procul negotiis,* o medo não surgia no campo de batalha; a tirania, a miséria, a doença, a morte prematura e sem sentido eram de facto as coisas de que os homens tinham medo. Este tipo de conceito de coragem adequava-se perfeitamente à situação social do Renascimento e aos desafios enfrentados pelos homens dessa época. A filosofia estóico-epicurista devia muito a este conceito de coragem no que toca à grande popularidade de que gozou durante o Renascimento. Quando, por exemplo, Bacon escreveu que «a virtude da Prosperidade é a temperança, a virtude da Adversidade é a fortaleza»(2), não estava a pensar em qualquer tipo de virtude marcial mas sim na coragem interpretada deste modo estóico-epicurista.

---

(1) Boccaccio, *The Decameron,* Epílogo do Autor, edição Everyman's, II, pág. 347.
(2) Bacon, *Essays,* edição Macmillan, pág. 11.

A coragem acabou por significar cada vez mais a virtude da *constância* dos princípios e valores de cada um; e era tanto mais necessária quanto maiores eram os sacrifícios que acompanhavam essa constância, desde a perda dos bens até ao sacrifício da própria vida. Foi assim que, nesta época, a coragem se tornou num valor meramente *moral*. Enquanto se manteve primordialmente como virtude marcial, existiam ainda nela muitos elementos *psicológicos*. Como é evidente, o psicológico não se encontrava ausente da nova interpretação; os factores psicológicos desempenhavam um papel na coragem enquanto «constância», mas não mais do que na justiça, na moderação ou na lealdade, tal como o medo não constitui, necessariamente, uma emoção mais forte do que o amor próprio ou o amor ao prazer, aos quais aqueles outros valores estavam primordialmente (se bem que não exclusivamente) ligados. No antigo conceito marcial da coragem, no entanto, a condição e a natureza da psique recebia uma ênfase muito maior do que no caso das outras virtudes. A transformação gradual da coragem numa virtude moral reflectiu, por outro lado, o facto de se estar a transformar numa virtude não necessariamente associada à actividade comum (batalha) ou à acção regulada por normas éticas comuns (o duelo) mas, muitas vezes, e até de maneira preponderante, numa atitude necessária ao comportamento do indivíduo que se encontra *sozinho*. Não tenho aqui particularmente em mente o facto de o comportamento corajoso poder vir a ser exigido em circunstâncias de isolamento *físico*. Isso é vulgar mesmo quando a coragem é apenas uma virtude marcial ou significa somente a observância de normas comunitárias. Os índios de Fenimore Cooper, por exemplo, actuam corajosamente quando se encontram presos entre homens brancos mas, nessas condições, a sua coragem é ainda tipicamente uma virtude «marcial». Temos de tomar «estar sozinho» num sentido *moral* — no sentido de que alguns homens devem ater-se solidamente aos princípios e à ética por eles escolhidos mesmo quando não pertencem a uma comunidade com sólidas raízes éticas, mesmo quando a sua comunidade lhes não exige esse comportamento em dada situação mesmo que a comunidade com a sua moralidade própria nem sequer preste atenção às suas acções. Certamente que do servo que mata o assassino Cornwall, inesperadamente, contra tudo o que era habitual, e sabendo perfeitamente que deve pagar este acto com a sua vida, se exige um tipo de coragem diferente da que é exigida por exemplo de Bruto, que morre num campo de batalha romano, perante os olhos de outros romanos que esperam dele uma morte heróica e «bela». Estes dois tipos de coragem podem entrar em conflito um com o outro, existindo também a possibilidade de escolher entre eles. Quando, por exemplo, Romeu se recusa a lutar com Tibaldo *contrariamente* à ética costumeira, pode ser considerado, do ponto de vista da ética tradicional, como um cobarde; mas, em termos da moralidade, que *escolheu para si*, é corajoso, mais corajoso até por ter sabido enfrentar essa aparência de cobardia. Este tipo de coragem é aquilo a que chamamos «coragem civil». A firmeza de Romeu na observância dos imperativos ditados pelo seu amor, o acto ultrajante e libertador do servo, o facto de Cordelia dizer a verdade, a rebelião de Emília constituem exemplos dela. A coragem civil ocupa um lugar proeminente nas épocas em que os sistemas tradicionais de valores foram derrubados e em que ainda não surgiram grandes movimentos capazes de orientar as pessoas em direcção a novos valores. É isto que acontece no mundo de Shakespeare, no de Montaigne e no de Bacon.

Voltemos momentaneamente ao pólo oposto, o do antivalor. O valor marcial tradicional possuía apenas um contrário, a cobardia. A coragem civil, porém, tem dois, a cobardia e a *fraqueza*. Todos sabiam que a coragem marcial era a atitude correcta — e, portanto, se alguém a não revelava é porque actuava por medo, sendo portanto um cobarde. A coragem civil, como vimos, é a coragem do homem que se encontra sozinho. Neste caso, a firmeza e a integridade podem fraquejar

não só devido ao sentimento de medo, mas também porque os valores interiores do indivíduo deixaram de merecer confiança: trata-se então de fraqueza. Nesses casos, os homens são em geral suficientemente claros quanto aos seus valores, mas sentem fortemente a pressão de ideias como «ninguém faz este tipo de coisas», «todos me recomendam que faça o contrário», «o que é que se há-de fazer num momento destes?». A coragem civil cede perante uma vontade mais forte.

Assim, no sistema de valores do alto Renascimento (particularmente no século XVI), a fraqueza e a cobardia, os opostos da coragem civil, constituíam os erros mais perigosos. Abriam caminho aos tiranos e envenenavam os mais íntimos desígnios da vida. Nas peças históricas de Shakespeare, surge no palco toda uma galeria de tipos de cobardia e de fraqueza. Henrique VI não é apenas um governante «facilmente influenciável»; o problema não consiste em deixar que o leme do governo lhe escorregue das mãos, mas sim em saber perfeitamente o que está certo e o que está errado, saber o que deve fazer, ver quem é honesto e quem é traiçoeiro e, no entanto, não ser capaz de fazer alguma coisa pelos bons e contra os perversos porque está isolado e hesitante, nunca reunindo a coragem necessária para decidir. Admite calmamente a morte do tio, Gloucester, dizendo depois entre suspiros:(1)

> Assim também eu deploro o infortúnio do bom Gloucester
> Com tristes lágrimas impotentes; e com os olhos toldados
> Procuro-o e nada posso fazer por ele,
> Tão poderosos são os seus inimigos jurados.
> Chorarei as suas infelicidades e, entre cada soluço,
> Direi «se há um traidor, não é Gloucester».

Ricardo III pode de facto fazer *tudo* o que quiser, pois *todos* os que o rodeiam são cobardes ou fracos. Não existe um único personagem que não perca a sua presença de espírito perto de Ricardo — Hastings, Buckingham, ou mesmo Ana. O desprezo de Ricardo pelo mundo é profundamente justificado. E sempre que «quebra» a resistência de alguém esse desprezo aumenta ainda mais. Depois da sua cena com Ana exclama, quase desesperado (2):

> Terá ela esquecido já esse bravo príncipe,
> Eduardo, seu senhor, que há três meses,
> Num acesso de cólera, apunhalei em Tewkesbury?
> ... E ei-la no entanto que baixa os olhos para mim
> Que ceifei a dourada juventude desse doce príncipe
> E a fiz viúva num leito de dor,
> Para mim cujo todo não iguala metade de Eduardo...

O escrivão, tendo lido a acusação de Hastings, resume tal como um coro grego as manifestações de fraqueza e de cobardia (3):

> Que belo mundo, não é? Quem é tão néscio
> Que não consegue ver este palpável ardil?
> Quem é tão cego que diga que não o vê?
> O mundo é mau; e toda a vontade se reduz a nada,
> Quando tais feitos só devem ser vistos pelo pensamento.

---

(1) *Henry VI*, parte II, III, 1.
(2) *Richard III*, I, 2.
(3) *Ibid.*, III, 6.

A época viu também claramente os efeitos destrutivos da cobardia e da fraqueza. Nenhuma destas se apresentava sob a forma de fraquezas passivas, só prejudiciais de maneira indirecta, mas antes como erros activos, directamente destrutivos. Maquiavel dá inúmeros exemplos que ilustram a maneira como os príncipes cometeram assassínios e outros crimes politicamente desnecessários e prejudiciais, por simples medo, e Ricardo II profetiza:(1)

> A amizade dos perversos converte-se em temor;
> O temor em ódio, e o ódio conduz um, ou ambos,
> Ao desastre justo e à morte merecida.

Montaigne, pelo seu lado, escreve:(2)

> O que torna os tiranos tão sedentos de sangue? É a preocupação pela sua segurança, e o facto de o seu coração cobarde não lhes dar outros meios de se sentirem seguros que não seja o extermínio daqueles que os ofendem... por medo de uma esfoladela...

Paralelamente à cobardia e à fraqueza, pecados relacionados com o sentimento do medo, o Renascimento considerava como muito perigosos aqueles que decorriam do egoísmo e podiam tornar-se agressivos e destrutivos. Estes incluíam o ciúme, a inveja e o orgulho. O *orgulho* era ainda um dos principais pecados cristãos. Nunca se despojou completamente das suas origens; os escritores que mais insistiram nas suas medonhas consequências foram aqueles que opuseram ao mundo competitivo da acumulação primitiva um sistema ideal de igualdade, apelando para a igualdade ideal do cristianismo (Thomas More e, nesse aspecto, também Lutero e Calvino). More, por exemplo, escreveu:(3)

> E não duvido de que há muito o respeito pelos bens privados de todos os homens, ou a autoridade do nosso salvador Cristo... teriam trazido já o mundo inteiro para as leis deste bem-estar público, se não acontecesse uma só fera, a princesa e mãe de todos os danos, o orgulho, resistir a tal.

Esta observação revela ainda que mesmo More já não usava a palavra «orgulho» num sentido completamente cristão. O interesse próprio saudável — «os bens privados de todos os homens» — constituía um guia de confiança; o orgulho era uma forma de interesse próprio não saudável, constituindo um esforço individual no sentido de cada um se colocar — em toda a sua particularidade — acima de qualquer outro interesse ou objectivo. Não se confundia portanto com a *superbia,* como acontecia no sistema de valores cristão, e o seu contrário não era a «humildade»; antes significava «individualismo», e o seu oposto era «ter em atenção os interesses dos outros», «participar da realização dos objectivos comuns», etc. Aquilo a que More chama «bens privados» é designado por Bacon «amor próprio». Assim que cai na agressividade, transforma-se na «sabedoria dos ratos», das raposas e dos crocodilos. A *inveja* é o produto deste tipo de egoísmo. Decorre de nos compararmos constantemente aos outros: «A inveja está sempre associada à comparação do eu de um homem...»(4). Bacon

---

(1) *Richard II,* IV, 1.
(2) Montaigne, *Complete Essays,* trad. Frame, pág. 528 (Livro II, capítulo 27).
(3) More, *Utopia,* em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics,* pág. 238.
(4) Bacon, *Essays,* edição Macmillan, pág. 19.

considerava a inveja como o pior sentimento, pois incide sempre sobre algum objecto, algum material. Os outros erros requerem uma ocasião especial, mas há sempre ocasião para a inveja, dado que não existe situação em que não seja possível realizar comparações. Não é difícil demonstrar que também em Shakespeare o ciúme e a inveja se encontram pelo menos tão «acima» na hierarquia dos vícios como a fraqueza e a cobardia.

Já referi anteriormente, na minha discussão do conhecimento dos homens, o lugar da *hipocrisia* no catálogo de vícios da época. Aqui gostaria apenas de sublinhar que a extraordinária seriedade com que se considerava a hipocrisia se devia à sua novidade e a não se estar habituado a ela, à relativa dificuldade em detectá-la e à sua crescente difusão. «Quanto a esta nova virtude da hipocrisia e da dissimulação, hoje tão apreciada, odeio-a mortalmente», escreveu Montaigne. «É uma ideia abjecta e servil disfarçarmo-nos e escondermo-nos sob uma máscara...»([1]). E deve ainda mencionar-se o *cinismo*, que se difundiu bastante nesta época, como em todas as épocas que se tornaram inseguras a respeito dos seus próprios valores. Não posso analisar aqui o problema do cinismo, quer na sua forma hipócrita quer na sua forma aberta. Mas podemos verificar que os melhores espíritos da época sentiram claramente a diferença ética entre o cinismo hipócrita e o cinismo aberto. O conteúdo de valor do cinismo hipócrita era sempre negativo, pois na aparência (externamente) reconhecia o conjunto tradicional de valores enquanto internamente, no segredo do incógnito, actuava regularmente contra esses valores (como, por exemplo, no caso de Ricardo III). O cinismo aberto, no entanto, apresentava-se com uma face de Jano. Constituía um ataque franco a certos valores, e o seu próprio conteúdo de valor dependia da espécie de valores que atacava. Se estes eram obsoletos, ambíguos, ou triviais, ou se ainda nem sequer tinham tido realização na realidade actual, então o cinismo justificava-se relativamente, constituindo de facto uma forma de cepticismo, capaz de evoluir para uma atitude perante a vida. Alguns dos heróis e heroínas mais simpáticos de Shakespeare praticam abertamente um cinismo deste tipo, como Jacques em *Como vos Aprouver*, que, na sua polémica contra supostos valores, defende efectivamente verdadeiros valores (como fazem Beatrice e Benedicto). Ao discutir Maquiavel, voltarei ao problema do cinismo político.

Com isto não esgotei obviamente os principais pecados da época, tal como não esgotei a sua lista de virtudes cardeais. Quis apenas indicar que a hierarquia de valores (tanto positivos como negativos) sofreu um rearranjo e uma nova definição, e que, apesar de o sistema de valores resultante se encontrar muito longe de ser unitário, as virtudes e os vícios «importantes» são ainda aqueles que na nova situação da época eram os mais necessários, ou tinham mais probabilidades de surgir, fossem eles valores humanistas ou anti-humanos.

De entre as várias éticas que se fundamentavam num sistema de virtudes, a variante mais flexível desenvolveu-se a partir de Aristóteles. Para ele, como para todos os escritores antigos, a bondade moral residia na realização de virtudes, mas em cada caso individual era a *phronésis* que decidia quais as acções concretas consideradas virtuosas. O verdadeiro mérito moral não consistia apenas em reconhecer os valores correctos ou em incorporar estes valores e virtudes no carácter de cada um mas sim na «astúcia» com que eram aplicadas a virtude ou virtudes. De nada servia ter um carácter «magnânimo», por exemplo, a alguém que fosse incapaz de decidir quando, onde, com quem, como e porquê deveria ser magnânimo; esta «virtude» não lhe servia para nada visto que não sabia como actuar magnanimamente e, se não praticasse a magnanimidade, acabaria por perder simul-

---

(1) Montaigne, *Complete Essays*, trad. Frame, pág. 491 (Livro II, capítulo 17).

taneamente o valor e a «virtude». Foi esta flexibilidade que tornou a ética de Aristóteles tão popular durante o Renascimento. Já mencionei anteriormente a influência directa da teoria do justo meio em Castiglione e em Bacon, e poderia ter mencionado igualmente Cardano, autor que mais de uma vez se queixa de que carece de *phronésis*. Aqui, no entanto, a flexível teoria aristotélica do valor começa a transformar-se — quase imperceptivelmente, é certo — num novo tipo de ética, que não se fundamenta na virtude. Quando, por exemplo, Cardano escreve que nem todos os tipos de perseverança fazem sentido, pois todos devem considerar Diógenes um tolo quando se expõe ao sol abrasador no Verão e se agarra aos frios pilares de pedra durante o Inverno, ao mesmo tempo que admira Bragadino por suportar os mais severos tormentos às mãos do inimigo, não se limita a repetir a teoria do justo meio. Com efeito, não diz que Diógenes não era firme e Bragadino o era (pois a firmeza significa perseverar quando, onde e em qualquer contexto que seja apropriado); o que diz é que a própria perseverança, como virtude, nem sempre é sensata, boa e honrosa. A prática de certas virtudes não significa necessariamente que um dado homem é moral.

Cardano analisa a questão ainda de um outro ponto de vista. Um homem pode ser moral mesmo que nem sempre vise e realize as virtudes. Vejamos como caracteriza a sua ética: «Decidi o rumo a dar à minha vida, não como gostaria de ter feito, mas *como pude*... E neste caso o meu objectivo não foi único ou constante...; actuei da maneira que me pareceu vantajosa de cada vez que surgia uma ocasião...»(1). Temos de saber o que é bom, mas devemos actuar tendo em conta o que é possível; é necessária esta flexibilidade se desejarmos manter-nos honrados e apesar disso não cair na desgraça e na ruína. Na medida em que existia uma ética comunitária imediata, na qual vigorava apenas uma diferença — e nenhuma contradição — entre as normas concretas e abstractas, os homens podiam encontrar um guia seguro agarrando-se ao sistema de normas existente. Nessas épocas podia surgir um ponto de vista como o de Sócrates, segundo o qual bastava reconhecer o bem para o realizar, ou o de Aristóteles, que ampliava este requisito pressupondo ainda a necessidade da existência na pessoa de uma tendência básica do carácter para o bem. Se, no entanto, não existir uma ética comunitária firme, então nem o racionalismo ético de Sócrates nem a sua modificação aristotélica são satisfatórias. O problema não consiste apenas em conhecermos ou não o «bem» (ou seja, o sistema de virtudes, que é igualmente uma generalização e idealização da ética costumeira), ou em o carácter, o treino e os hábitos de longa data nos permitirem seguir esse bem conhecido; o problema reside no facto de o próprio bem se tornar ambíguo. O que significa ser justo? O que significa ser firme? Em si mesmas — abstractamente — estas categorias significavam cada vez menos. Tornar-se-iam imperativos morais internos (pelo menos para alguns) — mas morais num sentido diferente do de Sócrates. Este era o primeiro representante da moralidade enquanto diferenciada da ética, e, no entanto, para ele tratava-se de um sistema concreto e que em tempos existira de normas éticas costumeiras que se transformou num conjunto de postulados subjectivos, internos, numa época em que o sistema anterior perdera a sua validade. Agora, porém, a situação era completamente diferente. A moralidade moderna, reagindo à situação do homem na sociedade burguesa — e surgindo portanto no Renascimento — opõe ao sistema de costumes éticos existente não um sistema concreto de normas éticas, mas antes um conjunto de normas abstractas; ou, mais correctamente, tenta, com o auxílio dessas normas abstractas, orientar-se a si próprio no seio do sistema existente de costumes éticos. É esta a origem dessa contradição entre «moralidade» e «lega-

---

(1) Cardano, *The Book of My Life*, pág. 36 (itálicos meus — A. H.).

lidade» que Kant tão justamente reconheceu. E, no entanto — e aqui voltamos ao problema do Renascimento, a separação entre a ética e a lista de virtudes —, a acção real nunca se pode fundamentar nessa antinomia. O juízo ético pode aceitar a atitude de moralidade pura — e nesse caso concluiria que o mundo pertence aos perversos; todos os valores perderam o seu valor, nada existe que seja moral, a sociedade foi submergida pela baixeza e a sordidez. E, como é evidente, os juízos éticos podiam aceitar igualmente o ponto de vista da legalidade pura: tudo o que as pessoas fazem em geral é bom, e o resto são meros sermões morais, pois o mundo é como é. Mas quando as pessoas actuam, raramente podem fazê-lo com base numa legalidade pura, e nunca o fazem com base na moralidade pura. A primeira implica um conformismo absoluto e a extinção da consciência «privada». Por outro lado, é impossível actuar a partir de um ponto de vista puramente moral, porque se depara a todo o momento com contingências, relações e situações em que os sistemas absolutos de valores ruíram ou não oferecem qualquer esteio. Hamlet sabe que deve ser justo. Isto em si nada é, porém. O problema consiste em saber como será isso possível; em que caso será ele justo? Ofélia deseja permanecer honesta. Mas como? Não existe um sistema ético geral, costumeiro, que ofereça bases firmes que permitam responder a estas perguntas (Hamlet inveja Fortimbrás precisamente porque para este *existe* esse sistema de valores). Mas se nem a moralidade pura nem a legalidade pura oferecem qualquer possibilidade de acção genuinamente ética, poderá a própria ética ser possível?

Certamente que pode. Mas estará muito mais dependente da escolha individual, da capacidade para ter em conta a situação, da interacção recíproca do carácter e da situação e do juízo da vontade, do que antes. O conceito de *phronêsis* assumiu um novo significado. Não só os valores gerais devem ser aplicados de maneira apropriada à situação individual, concreta, em cada situação concreta a hierarquia de valores deve ser constantemente recriada, sendo rejeitados alguns valores e outros reinterpretados, na procura do «justo meio» entre o geral e o subjectivo-individual, entre o que é exigido e o que é possível. É esta a nova ética cujo nascimento podemos observar, uma ética de agrupamento da moralidade e da legalidade na procura de um «meio», uma ética do possível; e as passagens de Cardano citadas mostram uma profunda consciência do novo problema.

A partir do Renascimento, portanto, verificou-se uma necessidade de uma ética divorciada de qualquer sistema de valores fixo, na tentativa de alcançar o possível, resolvendo na prática a contradição entre a moralidade e a legalidade. Como é óbvio, isto de modo nenhum significa que tal desafio, enfrentado por toda a humanidade, fosse assumido e resolvido por todos os seres humanos. Pelo contrário: normalmente estes agarravam-se a um ou a outro pólo desta oposição. Havia aqueles que impunham a si e aos outros os postulados da moralidade, e que — dado não poderem esperar corresponder a eles na prática — lutavam constantemente com uma consciência culpada; faziam também exigências abstractas e rigorosas aos outros e, se de facto lhes era impossível serem virtuosos, pelo menos conseguiram tornar-se infelizes a eles próprios, e aos outros. E havia também aqueles que seguiam a opinião e a prática comuns na prossecução dos seus interesses imediatos e que, tornando-se assim conformistas puros, perderam a sua essência humana — se bem que isso só raramente acontecesse de forma permanente; também eles acabariam a lutar com as suas culpas ou enfrentando o desprezo da opinião pública hipócrita que tinham suscitado. Só alguns, tendo atingido uma consciência do novo *status quo* ético, reconheceram e realizaram a dialéctica da integridade e da possibilidade, tornando-se não conformistas nem moralistas mas estóico-epicuristas práticos, e poupando-se às angústias da culpa. Destes existiram muitos mais durante o Renascimento; no capítulo que trata da autobiografia analisei este tipo de moralidade triunfante desde Petrarca a Montaigne. Nas fases

ulteriores do desenvolvimento burguês, o seu número diminui constantemente, mas é evidente que não desaparecem de todo. Citando como exemplos figuras literárias, podemos indicar Tom Jones e Wilhelm Meister.

Se desejamos ver claramente como foi radical a separação da ética do conjunto de valores, basta comparar as peças de Shakespeare com as tragédias da Antiguidade. O problema de saber quem podia ser um herói dramático e quais as virtudes *concretas* que este herói devia possuir estava claramente definido na Antiguidade. Não existe um único herói trágico antigo que não seja corajoso; quanto às outras virtudes cardeais, ou caracterizam o herói trágico ou é precisamente por falta de uma delas que este comete o seu erro trágico e se arruína. Esta não é uma das razões menores para o facto de ser importante que o mau procedimento do herói trágico seja *involuntário*. Não ignoram as virtudes — pois, se tal acontecesse, não poderiam ser heróis no sentido antigo —, mas antes as circunstâncias em que actuam (pense-se em Édipo). No entanto, mesmo quando não se trata de uma acção involuntária, o que se nos depara é uma violação, não da virtude, mas da norma ou medida. Agamémnon, Clitemnestra, Electra ou Orestes são todos bem intencionados. Mas como resultado de mudanças no sistema de costumes comunitários (e portanto também da mudança de normas), a acção de Clitemnestra mostra merecer a condenação, enquanto as acções dos filhos podem ser esquecidas. Também Creonte viola a justa medida ao não ceder a Antígona. No drama antigo, portanto, só as *grandes personagens* entram em conflito entre si; todos têm razão até certo ponto; e, finalmente, o conflito nunca se verifica entre o bem e o mal, pois este, como um não-valor e uma deficiência, nunca pode ser característico do herói trágico.

Considere-se, por contraste, os heróis de Shakespeare. Alguns são fracos (Ricardo II, Henrique VI), outros medíocres (Henrique IV), inseguros (Hamlet), injustos (Coriolano, Lear), maus e inteligentes (Ricardo III), maus e rudes (Macbeth), sensuais (António e Cleópatra). As virtudes cardeais já não servem para descrever estas figuras. O facto de um herói ser bom ou mau e o papel que este desempenha na hierarquia moral são sempre decididos no *decurso real, concreto, de um conflito concreto*. Não são portanto as «virtudes» que agora são concretas, ou seja, fixas; as hierarquias de valor devem ser cristalizadas repetidamente em torno do próprio conflito. E não existem duas peças ou dois conflitos em que se materialize a *mesma* hierarquia de valores.

Podemos tomar como exemplo a «virtude» da honra cavalheiresca. O seu representante mais característico, nas peças históricas, é Harry Hotspur. O código de honra cavalheiresco de Hotspur é, em si mesmo, bastante atraente. E assim se mantém enquanto as suas obrigações são tradicionalmente cavalheirescas: lutar ao serviço do seu rei. Mas assim que a família, em nome de um tipo bastante moderno de interesse próprio, se aproveita do seu espírito cavalheiresco, chegando a levá-lo a pegar em armas contra Henrique IV, torna-se imediatamente evidente que a honra cavalheiresca é, nestas circunstâncias, absurda; leva Hotspur a parecer quase ridículo, e deixa de constituir uma forma de grandeza. Assim, no desenvolvimento do conflito, Hotspur «desce» ainda mais na escala concreta de valores, até que, quando cai, já não o choramos. O valor é portanto instável: o *locus* moral não depende das virtudes concretas. E assim — por comparação com a tragédia antiga — não é apenas o conteúdo de valor da virtude cavalheiresca que se altera, mas também a sua ordem de grandeza, enquanto nada altera, por exemplo, o lugar de Clitemnestra na «ordem de grandeza», apesar de o tempo da sua ética já ter passado.

Mas continuemos: nas peças de Shakespeare, ao contrário da tragédia antiga, já não estamos perante o conflito entre duas grandezas. Em geral, existem pelo menos tantos graus diferentes de grandeza quantas as diferentes ordens morais.

Já se observou há muito que as tragédias de Shakespeare estão cheias de figuras cómicas e grotescas. Este facto constitui um reflexo da heterogeneidade da vida social. O mesmo conflito podia ser «abordado» de maneiras bastante diferentes, dependendo do estado social ou classe a que se pertencia, da ética individual, da perspectiva genérica, etc. Podemos testemunhar aqui uma razoável variedade de maneiras individuais de resolver a relação dialéctica entre legalidade e moralidade. O juízo da sociedade e da história emerge como *resultado final* destas várias «abordagens» e juízos individuais. Este processo constitui o oposto daquele que se verificou no drama antigo; neste, como existia uma ética comunitária no seio da qual cada indivíduo podia encontrar normas de valor seguras, o quadro social genérico já era «dado» quando a acção tinha lugar. É por isso que o coro, como personificação da ética comunitária, podia desempenhar um papel e fornecer o seu juízo no drama.

Passaremos a dedicar alguma atenção à descrição da grandeza do mal. Um relance pelo sistema de ideais da Antiguidade bastará para vermos que nele o mal nunca é grande. Não existem verdadeiros «vilões» na tragédia, tal como de resto na comédia, na qual a perversidade acompanha sempre a baixeza e o ridículo. A perversidade como grandeza só surge à margem de uma Antiguidade decadente. Mas, então, é sempre uma força inequivocamente *negativa* e inequivocamente *destrutiva*. A sua personificação é Satã, um ser transcendente no qual tem origem todo o mal terreno. Assim, apesar de o mal poder ser uma grande força demoníaca, tem um lugar previamente determinado num sistema fixo de valores. Todo o pecado decorre do princípio transcendente do mal (e todos sabem o que o pecado é). Deste ponto de vista, não interessa se está em causa uma concepção católica ou maniqueísta de Satã. Este, ou o pecado, ganha o controlo das suas vítimas por intermédio das três fraquezas humanas: o amor ao dinheiro, a sexualidade e o desejo de poder. A cristandade, tanto na Antiguidade como na Idade Média, considerou estes três impulsos de uma maneira inequivocamente negativa. O poder de Satã, ou o mal, dissolvia e não construía, destruía e não criava. Se lutássemos com ele e o vencêssemos, seria restaurado o mundo do «bem», um mundo de positividade pura.

O ateísmo prático do Renascimento soou como o dobrar a finados deste tipo de interpretação do mal. (Se se verificou a sua revivescência no Protestantismo e na Contra-Reforma — se bem que apenas relativamente —, não procederemos aqui à sua análise.) Em primeiro lugar, os três pecados através dos quais Satã podia encontrar um caminho para a alma humana deixaram de ser pecados. Nos primórdios do Renascimento — como já dissemos — o amor pelo dinheiro deixara de ser um pecado, e o mesmo acontecia com a sexualidade ou o desejo de poder. Basta recordar os contos de Boccaccio. Puxava-se o tapete sob os pés de Satã. No mesmo período, a problemática do mal passou também para um plano de fundo. A antiga noção de que o mal nunca pode ser grande é novamente retomada, particularmente nas repúblicas das cidades-estado.

No final do século XV, no entanto, e no século XVI, a história e a ideologia tomam uma nova viragem. Com a dissolução final da pólis e a fusão das forças já desenvolvidas do capitalismo com um feudalismo ressurgente mesmo em Itália, a sublimação da fome de poder e da cupidez em algo de «ético» é cada vez mais travada. A busca de dinheiro e de poder torna-se ainda mais manifesta em Inglaterra, onde o processo de acumulação primitiva prosseguiu até à sua conclusão útil. (Não menciono aqui a sexualidade, porque esta só surge como uma força «demoníaca» nas lendas de Fausto e de Don Juan, e nunca se torna universal.) Uma vez mais se torna claro que o desejo de poder e de dinheiro são forças do *mal*. E, gradualmente, torna-se também claro que constituem *grandes* forças, dado que cada vez mais arrastam a sociedade com elas, homogeneizando as rela-

ções sociais e dando-lhes uma tonalidade subjacente própria. Mas torna-se igualmente aparente que de facto constituem forças muito concretas. O mal como algo de grande e de poderoso, tal como é visto e descrito neste período, já não constitui um princípio satânico, abstracto e transcendente; é, essencialmente, um espírito concreto, o espírito do capitalismo.

O dinheiro deixou de ser simplesmente o «ouro»; o que leva os homens a procurarem-no já não é a *aurea sacra fames*. Não citarei as bem conhecidas frases do Péricles de Shakespeare sobre os «peixes grandes» que devoram os «pequenos», nem o famoso solilóquio de *Tímon de Atenas* sobre o dinheiro, já analisado por Marx. Em vez disso, consideremos uma passagem menos conhecida a fim de caracterizar as ideologias concretas da época, neste caso, a apóstrofe de Volpone ao seu ouro na peça de Ben Jonson (1):

> Bem fizeram os sábios poetas em dar o teu glorioso nome
> À época que julgaram a melhor;
> Sendo tu a melhor das coisas, transcendendo muito
> Todos os estilos de alegria, nas crianças, pais, amigos
> Ou qualquer outro tipo de visão na terra; ...
> ... Tu és a virtude, a fama,
> A honra, e tudo o mais. Aquele que te alcança
> Será nobre, corajoso, honesto, sábio.

O valor do ouro, portanto, não reside nos *prazeres* que pode comprar (como era característico da atitude do Satã cristão), mas na extensão geral das relações de mercadoria, na transformação do dinheiro num equivalente geral do valor, no desenvolvimento de todas as relações humanas em relações de utilidade; quando tudo pode ser comprado, a pessoa que tem dinheiro é *tudo*, e a que não tem é *ninguém*.

Do mesmo modo, o poder também tem um significado diferente do anterior. Os dramas de poder não dizem respeito ao uso demoníaco do poder herdado, mas sim à *aquisição* do poder. As velhas formas de poder ofereciam oportunidades para o *abuso* dele; as novas abrem caminho ao derrube de toda a ética, conjunto de normas e sistema de hábitos anteriores. O poder é agora uma manifestação de *autonomia*, um produto de uma escolha — uma escolha através da qual se pode optar não só por uma posição como ainda pelo conteúdo dessa posição e pela maneira de a usar.

Assim, o «mal» tradicional assume aqui uma forma concreta, no espírito do capitalismo. Não devemos, evidentemente, simplificar excessivamente a questão. Existem poucos vilões no drama renascentista que apenas «simbolizem» o capitalismo; talvez o próprio Volpone seja o único exemplo nítido disto. Dificilmente poderíamos dizer o mesmo de Ricardo III ou de Edmund, ou até do Fausto de Marlowe e do seu demónio. Nas palavras deste último, surgem os desejos *concretos* que se tinham enraizado na alma do homem renascentista (2):

> Acaba os estudos, Fausto, e começa
> A sondar a profundidade daquilo que professas;
> Depois de começar, sê divino na aparência,
> Mas equilibrado e de acordo com cada arte...

---

(1) Ben Jonson, *Volpone or The Fox*, I, 1.
(2) Christopher Marlowe, *The Tragical History of Dr. Faustus*, I, 1, edição Everyman's, pág. 121.

Sê médico, Fausto, acumula muito ouro,
E torna-te eterno devido a alguma cura maravilhosa.

Sondar a profundidade, ser «equilibrado e de acordo com cada arte», ser «na aparência» algo que não se é na realidade, adquirir riqueza e fama, alcançar o poder — são estas, como vimos, as aspirações mais comuns que o capitalismo libertou nos homens do Renascimento. De Ricardo e Edmund, cujas funções históricas são bastante diferentes, podemos ainda dizer que devem a sua criação e existência a um reconhecimento deste mesmo problema.

E, assim, a enormidade do mal torna-se no material de que é feita a realidade e no tema da representação artística. A questão consiste, no entanto, em saber se o mal surge à mesma luz que no cristianismo.

Basta observar a história de Fausto para ver que não. O mal é uma grande força, pecaminosa, amoral. Mas, simultaneamente, não é, em definitivo, uma força absolutamente negativa. Colocando melhor a questão: o seu negativismo moral, o seu carácter pecaminoso, não o tornavam ainda geralmente negativo, inequivocamente destrutivo. O mal já não devia a sua grandeza ao seu poder destrutivo apenas, mas também ao seu carácter *ambíguo*. O capitalismo deu origem a esse fenómeno a que Hegel (escrevendo depois do anoitecer, quando o mocho de Minerva iniciara já o seu voo) chamou o papel histórico mundial do mal.

Cabe agora falar, em primeiro lugar, da sede de conhecimento. *Objectivamente*, a sondagem da profundidade de cada mistério, a revelação dos segredos da natureza realizou-se paralelamente à evolução do capitalismo. O desenvolvimento dos meios de produção e a extenção generalizada da relação de utilidade constituíam duas faces de uma mesma fase de desenvolvimento histórico. Simbolicamente, tudo isto poderia ser resumido numa única fórmula: o vício pode ser o catalisador do bem.

Este era, evidentemente, apenas o ponto de partida abstracto; actualmente, a arte e a ideologia foram muito mais longe. O vício e o mal levam a cabo o julgamento da história; com uma malícia implacável, podem remover um mundo mau. É isso que Ricardo III faz, e é por isso que Margarida, compreendendo o papel histórico do mal, diz (1):

Contudo Ricardo vive, o negro espião do Inferno,
Seu agente reservado para comprar as almas
E para lá as enviar. Mas próximo, muito próximo,
Está o seu lamentável e não lamentado fim.

Mas o mal — como grandeza — pode desempenhar a sua missão histórica ainda de outras maneiras — e uma, que não é das menores, será a acção política. Nesta, o que é moralmente errado em abstracto pode ter bons resultados, enquanto o que é moralmente bom pode ter más consequências. Um exemplo deste último caso é o de Bruto, em Shakespeare, que com a sua moralização conduz a empresa a que ele e Cássio meteram ombros ao fracasso. Se desejarmos falar da primeira situação, no entanto, deveremos voltar a Maquiavel.

Até ao presente, tenho estado a analisar as maneiras como a moralidade se separou do conjunto de valores. Agora, porém, é altura de examinar o modo como este processo se espelhou na ética de então. Maquiavel foi o génio que compreendeu este processo em todas as suas implicações; nos seus escritos apresentou uma análise global da dialéctica das morais renascentistas e, ao fazê-lo, formulou teo-

---

(1) *Richard III*, IV, 4 (itálicos meus — A. H.).

ricamente a função histórica do mal. Devemos portanto recapitular até certo ponto aquilo que já foi dito na nossa discussão do sistema de virtudes, se bem que desta vez do ponto de vista da ética.

Foi a filosofia florentina que definiu mais rapidamente o rumo de desenvolvimento que conduziu da ética comunitária à separação entre a ética e qualquer conjunto fixo de valores. Em cinquenta anos, tinha coberto todo este percurso «clássico». Devemos aqui referir-nos novamente aos pontos em comum com Atenas, assim como aos pontos de diferença. Em ambas estas cidades-estado se tinha dissipado uma ética comunitária relativamente segura. A primeira reacção ética à sua dissolução, em ambas as comunidades, foi o aparecimento de uma forma de comportamento baseada na *moralidade* (Sócrates, Pico della Mirandola). Em Atenas, porém, não se lhe seguiu uma ruptura entre o sistema de valores e a ética, enquanto em Florença isso constituiu quase uma resposta directa aos problemas levantados pela moralidade. Limitar-me-ei a mencionar, aqui, as razões para tal. Em primeiro lugar, a ética comunitária era já mais heterogénea em Florença, e enquanto a produção de mercadorias era uma força puramente desintegradora em Atenas, em Florença desenvolveu as relações sociais nas suas tendências básicas, ao mesmo tempo que rompia com os limites da cidade-estado. É por isso que a filosofia florentina, e particularmente Maquiavel, puderam fazer à posteridade *perguntas* para as quais ainda hoje se procuram respostas.

A ética comunitária (*Sittlichkeit*) prevalece intacta até Ficino. Eis o que o platónico florentino diz acerca disto (1):

> Para o homem tudo o que é mau é imoral, e o que é moral deve ser considerado bom. Sem dúvida, todos os homens se esforçam por conduzir a sua vida de tal maneira que evitem aquilo que é imoral e pratiquem a moralidade. Mesmo um imenso período de tempo, preceitos e ensinamentos mal conseguem realizá-lo, mas o amor torna-o possível em pouco tempo. Com efeito, o sentimento de vergonha leva os homens a evitarem a imoralidade, e o desejo de se distinguirem condu-los à moralidade. Ambos podem ser conseguidos com a maior facilidade e rapidez através do amor.

Ficino parte portanto das seguintes premissas: (1) para o indivíduo, o bem é tudo o que é considerado ético pela comunidade; (2) todas as pessoas se esforçam por atingi-lo; (3) a ética é definida numa certa variedade de preceitos e ensinamentos, e o desvio relativamente a estes produz sentimentos de vergonha; e, finalmente, (4) podemos aproximar-nos e atingir mais facilmente o ético através do *amore* (é isto que caracteriza especificamente a filosofia de Ficino).

Em Pico della Mirandola, *todas* estas premissas são transformadas nos seus opostos. Para ele, o que conta como ético na comunidade não é, na sua maior parte, bom; o bem é aquilo por que somos perseguidos, o que fazemos em oposição ao mundo. Os costumes dos homens são *maus* costumes, as suas opiniões são *falsas* opiniões. «Pois eles não sabem o que fazem, mas deixam-se ser arrastados, tal como o são pela força da corrente os que estão a nadar num rio», escreve (2), dando ao seu sobrinho preferido o seguinte conselho: «Deixa-os lastimarem-se, deixa-os resmungar, deixa-os criticar — segue tu o teu próprio caminho, sem hesitares, até

---

(1) Ficino, *Über die Liebe*, pág. 53.
(2) Pico della Mirandola, *Die Würde des Menschen*, Freiburg, Frankfurt am Main e Viena, Pantheon, pág. 123.

ao fim»([1]). Neste caso, uma moralidade puramente pessoal surge em contraste com a ética habitual do mundo: o único apoio do homem é ele próprio, e deve prosseguir o seu caminho em oposição aos outros. E qual é o ensinamento que nos proporciona, contra o mundo, uma maneira de nos apossarmos desta moralidade pura? De acordo com Pico, é o evangelho ([2]).

> Pois se o evangelho tem razão ao dizer que é muito difícil ao rico entrar no reino dos céus, porque lutamos para acumular tesouros? E se é verdade que devemos procurar a glória que vem de Deus e não dos homens, porque estamos sempre preocupados com o juízo dos homens?

Não se trata, evidentemente, de Pico ser mais religioso do que Ficino. À medida que a dissolução da pólis florentina se tornava óbvia, as características puramente *negativas* do desenvolvimento burguês tornavam-se, como resultado, mais evidentes; uma ética de procura do dinheiro devia ser contrariada com o evangelho, e não só com este mas, particularmente, com a sua interpretação anticapitalista.

É este o desafio que Maquiavel aceitou. O seu juízo sobre a Florença de então, e sobre a sua ética, era tão negativo como o de Pico ou de Savonarola. Mas nele o protesto evoluiu para um *programa,* e mesmo um programa de *alternativas:* ou voltar à velha pólis e à sua ética comunitária, ou então rejeitar completamente o ideal da pólis e progredir no sentido da criação de uma monarquia absoluta unificada em Itália, aceitando a situação ética que o capitalismo contemporâneo trouxera e, além disso, levando-a até uma conclusão coerente. A controvérsia, velha de séculos, e os muitos mal-entendidos que rodearam a figura de Maquiavel decorrem desta maneira de colocar o problema em termos de dois rumos alternativos. É por isso que alguns viram nele *exclusivamente* um advogado da monarquia absoluta e, além disso, o apóstolo de uma ética burguesa cínica, do «maquiavelismo» político, enquanto outros *apenas* viram o republicano e plebeu que (como Rousseau, por exemplo, pensou) tratou o tema do *Príncipe* de maneira puramente satírica. Voltarei mais tarde à análise das concepções políticas de Maquiavel; aqui gostaria de examinar brevemente as suas consequências éticas.

Como Rousseau — que tinha razão ao ver aqui uma relação — Maquiavel distingue entre povos «corruptos» e «não corruptos». Os hábitos dos segundos são sãos, os seus homens estão sempre prontos a defender o seu país, as leis são obedecidas por todos. Um exemplo de povo deste tipo eram os romanos, até ao advento do Império. Maquiavel fala de facto com grande entusiasmo das «morais sãs», mas essas morais sãs — escreve — só existem nas comunidades republicanas sólidas. «Quando a grande massa do povo é sã, as perturbações e tumultos não produzem sérios prejuízos; mas quando a corrupção penetrou no povo, as melhores leis de nada servem...»([3]). O que provoca o declínio das morais? Nada menos do que o desenvolvimento das *desigualdades de riqueza.* Quando a sociedade está dividida em ricos e pobres, podem existir as melhores leis, mas não conseguirão preservar boas morais. Uma tal sociedade deixa de poder ser governada à maneira antiga; visto que de facto *já não existe* uma ética comunitária do antigo tipo, seria absurdamente idealista, em política, confiar nesse tipo de ética como apoio. A política e a ética devem adaptar-se à nova situação; se assim não for, a sociedade arruinar-se-á.

---

(1) *Ibid.*, págs. 123-4.
(2) *Ibid.*, pág. 117.
(3) *The Discourses* (Livro I, capítulo 17), em Niccolò Machiavelli, *The Prince and The Discourses*, Nova Iorque, Modern Library (copyright 1950), pág. 166.

A concepção global de Maquiavel não se limita a ser clara; é, além disso, verdadeira. As grandes repúblicas-pólis baseavam-se numa igualdade relativa de riqueza (tanto em Atenas como na primitiva Roma), e as distinções de riqueza demasiado evidentes, no interior dos estratos dirigentes, travaram de facto o florescimento da pólis. Em comparação com esta notável conclusão, a frequente falta de rigor das interpretações históricas individuais de Maquiavel perdem-se na insignificância (assim, por exemplo, Maquiavel considera os Gracos responsáveis — entre outros — pelo declínio da República Romana, apesar de com a sua legislação agrária se terem de facto apercebido do mesmo problema que ele).

Maquiavel não duvida, no entanto, de que as pessoas da sua época são «corruptas» (nisso está uma vez mais de acordo com Rousseau) e, portanto, a ética que possuem é diferente da dos povos não corruptos e exige um tipo de acção diferente. Ao analisá-la, separa a ética do conjunto de valores.

Relativamente à interpretação da «natureza humana», no entanto, as concepções de Maquiavel e Rousseau são bastante distintas. Nada está mais longe da mente de Maquiavel do que o ponto de vista de uma antropologia histórica. No que se refere à antropologia, é fundamentalmente um precursor de Hobbes; hipostasia a «natureza» dos homens do seu tempo na «natureza humana». A expressão «não corruptos» não significa apenas «ainda não corruptos»; em vez disso, refere-se à atitude ética de uma longa época histórica durante a qual as pessoas se habituaram ao comportamento ético na pólis. A «ausência de corrupção» não deve, portanto, ser compreendida relativamente à *história da humanidade*, mas sim em referência a um povo num *ciclo* histórico. É certo que se refere igualmente aos «inícios» da história humana. Os homens vivem primeiramente separados, como animais, «associam-se» em redor de um chefe, e em seguida desenvolve-se a ideia de justiça. Só então se inicia a vida política, assim como uma ordem baseada na ética. Esta inicia-se com um príncipe, prossegue com o governo dos nobres e em seguida com um governo popular, a que então se sucede (a um nível mais alto ou não) novamente a autoridade de um príncipe. «É este o círculo que todas as repúblicas estão destinadas a seguir», escreve Maquiavel (1). Entre todas estas vicissitudes históricas, no entanto, *a natureza humana mantém-se igual;* só as suas funções se alteram, assim como as formas em que se manifesta.

O que é, segundo Maquiavel, esta «natureza humana»? «Quem quer que deseje fundar um Estado e dar-lhe leis», escreve, «deve começar por considerar que todos os homens são maus e estão prontos a mostrar a sua natureza viciosa sempre que encontram ocasião de o fazerem»(2). E novamente: «Os homens só actuam correctamente sob coacção; mas a partir do momento em que podem optar e têm liberdade para cometer erros impunemente, nunca deixam de levar a confusão e a desordem a todo o lado»(3).

Ao construir a sua ética, portanto, Maquiavel não parte de qualquer sistema de valores, mas da «natureza humana». É certo que isto era, em certo sentido, o ponto de partida habitual de todo o pensamento estóico-epicurista. Mas o estoicismo e o epicurismo avançaram a norma de «viver de acordo com a natureza» apenas em relação à natureza *própria* de cada um. Um indivíduo consciente e de espírito elevado (como o eram os estóicos e os epicuristas) pode ter em conta a sua própria «natureza» sem com isso rejeitar o sistema tradicional dos valores morais. De facto, a tentativa de ter uma vida boa e honrosa constituía o objectivo principal do comportamento na vida e, portanto, tomar em consideração a natu-

---

(1) *The Discourses* (Livro I, capítulo 2), pág. 114.
(2) *The Discourses* (Livro I, capítulo 3), *ibid.*, pág. 117.
(3) *The Discourses* (Livro I, capítulo 3), *ibid.*, pág. 118.

reza individual equivalia a reconhecer esses percursos e oportunidades através dos quais cada um podia realizar atitudes e princípios éticos gerais e abstractos em termos da sua própria natureza. No entanto, Maquiavel começa por tomar em consideração a «natureza» da *outra* pessoa. Deve sempre ter-se em atenção, na acção, a outra pessoa ou, mais correctamente, uma multidão interminável de outros que não são indivíduos de espírito elevado e que, na sua maior parte, não estão interessados em lutar por objectivos éticos. Se se reconhecer assim a natureza do «outro», e guiarmos as nossas acções e juízos de acordo com isso, tornam-se possíveis duas soluções: ou condenar a humanidade como possuindo uma «natureza má» (trata-se duma atitude de «moralidade», a solução dada por Pico e por Savonarola) ou, então, tentar encontrar essa margem de actividade que pode ajudar a dirigir para as boas acções e resultados as «más naturezas». Esta é a solução de Maquiavel.

Vejamos mais de perto aquilo em que consiste esta «má natureza». Não é o «mal», uma procura consciente do que é vil; trata-se, simplesmente, da ausência de qualquer procura do bem, dos objectivos éticos ideais. Concretamente: «Os desejos humanos são insaciáveis... Isto dá origem a um constante descontentamento no espírito humano e a um cansaço das coisas que se possuem...»(1). Antes do mais, portanto, é a ausência das velhas restrições da pólis, a eterna insatisfação, a situação humana criada pela produção burguesa e pelas relações sociais burguesas. Uma vez mais, só «uma pequena parte [das pessoas] deseja estar livre para poder exigir, enquanto todas as outras, que constituem uma imensa maioria, desejam a liberdade para poderem viver em maior segurança»(2) — consequência necessária da separação entre o burguês e o cidadão, em resultado da qual as pessoas são alienadas da política e procuram, entre as tempestades da acumulação primitiva, uma segurança bem duvidosa. E ainda: «Os homens são maus, e não são honestos para connosco»(3). «E os homens têm menos escrúpulos em ofender alguém que se faça amar do que alguém que se faça temer; pois o amor é mantido por uma cadeia de obrigações que, porque os homens são egoístas, é quebrada sempre que tal lhes interessa...»(4). O motivo mais poderoso, o incentivo de toda a acção humana, é o interesse próprio. Este, no entanto, exige uma satisfação imediata. Os homens procuram o ganho, e rapidamente; devem ser imediatamente satisfeitos, se não devemos ter os meios necessários para empregar o medo a fim de apelar para o seu interesse próprio (5):

> Vê-se portanto que todos os profetas armados conquistaram e que todos os desarmados fracassaram; pois... o carácter dos povos varia, e é fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil mantê-los persuadidos. É portanto necessário ordenar as coisas de tal modo que quando já não acreditarem, se possa fazê-los acreditar à força... como aconteceu, no nosso tempo, com Fra Girolamo Savonarola, que fracassou inteiramente nas suas novas regras quando a multidão começou a duvidar dele, e não teve *meios* para manter seguros os que tinham acreditado ou para coagir os descrentes a acreditarem.

Mas a procura de um ganho imediato e o desejo de uma rápida satisfação do interesse próprio tornam muitas vezes os homens estúpidos, cegos, agarrados

---

(1) *The Discourses* (Livro II, Introdução), *ibid.*, pág. 275.
(2) *The Discourses* (Livro I, capítulo 16), *ibid.*, pág. 161.
(3) *The Prince* (capítulo 18), Nova Iorque, Random House, 1950, pág. 64.
(4) *The Prince* (capítulo 17), *ibid.*, pág. 61.
(5) *The Prince* (capítulo 6), *ibid.*, pág. 22 (itálicos meus — A. H.).

às aparências e dóceis; os homens são tão tolos e obedientes à necessidade momentânea que quem quer que deseje enganá-los encontrará sempre alguém a quem possa ludibriar:

> Pois pode dizer-se acerca dos homens em geral que são... ávidos de ganho; desde que os beneficiemos, pertencem-nos inteiramente...([1]).
> Os homens esquecem mais facilmente a morte do pai do que a perda do seu património ([2]).

Se passarmos em revista todas as afirmações em que Maquiavel analisa a «maldade» da natureza humana, não encontraremos quaisquer casos de *procura deliberada do mal.* Aquilo que Maquiavel descreve como «má natureza» mais não é que uma ética homogeneizada pela relação de lucro, a prática ética geral da sociedade burguesa. Maquiavel antecipou aqui esses factos éticos que introduzi no início do capítulo VIII, citando o *Manifesto Comunista.*

Assim, Maquiavel reconhece que o interesse é o motivo das acções humanas, e não os princípios e normas éticas, os valores e as virtudes. Mas não pretendeu com isso afirmar que as normas, os valores, etc., não *possam* actuar como motivos ou incentivos. Podem de facto fazê-lo, quando se encontram em harmonia com o interesse. O domínio ético tem, portanto, uma certa autonomia, poder e capacidade para dar forma aos motivos, mas apenas é secundário e derivado, pois o próprio domínio ético é muitas vezes diversamente determinado pelo interesse. No entanto, Maquiavel não afirma ainda — como o fizeram muitos expoentes ulteriores da teoria burguesa do egoísmo — que a procura do interesse próprio conduz *necessariamente* ao bem, e sim que *pode* conduzir ao bem, embora, em si próprio — como valor em si — de modo nenhum seja o bem. Se nas nossas acções contarmos com o facto de o outro (ou os outros) ser motivado pelo interesse, e assumirmos o facto de a ética ser apenas uma cobertura deste, então as nossas acções — mesmo que, em termos do seu próprio valor, possam ser más — podem, nos seus *resultados,* conduzir ao bem; se, no entanto, partirmos (erradamente) da premissa de que os homens são guiados nos seus actos por valores, então as nossas acções (mesmo que sejam boas nos seus próprios termos) terão más consequências, pois afastar-se-ão muito do alvo.

Devo sublinhar uma vez mais que Maquiavel não nega, em princípio, que a ética desempenhe um papel na motivação. Mas — como vimos — faz decorrer a sua função não da «natureza humana» mas sim do *costume,* que, em sua opinião, também se fundamenta, em última análise, no interesse. Os povos «não corruptos» são aqueles que se habituaram à acção virtuosa e a seguir motivações éticas. É por isso que não existe a menor contradição lógica no facto de Maquiavel, no *Príncipe,* analisar cabalmente a maneira como os homens podem ser manipulados através do interesse, e, todavia, escrever no final da obra, inesperadamente, que «a antiga virtude heróica ainda não está morta no coração dos italianos».

Poderíamos dizer que Maquiavel opõe à especulação ética uma *ética da experiência:* a observação sem preconceitos dos factos. Revela a realidade em toda a sua crueza, exacerbando até os seus contornos. Essa exacerbação conduz a uma certa unilateralidade, mas trata-se da unilateralidade de todas as grandes descobertas. Com um movimento da mão Maquiavel afastou as éticas da virtude, substituindo-as por uma teoria empírica do interesse. Neste contexto teórico, para ele as *consequências* tornaram-se o único critério básico.

---

(1) *The Prince* (capítulo 17), *ibid.*, pág. 61.
(2) *The Prince* (capítulo 17), *ibid.*, pág. 62.

Isto não significa que a ética não tivesse até então considerado as consequências: de acordo com uma ética da virtude (como as de Platão e Aristóteles), o juízo ético deve ter em conta também as consequências da acção. Para elas, porém, as consequências constituíam um *factor extra-ético*. Por um lado, eram consideradas como acidentes que poderiam impedir a realização de uma boa intenção, ou conduzir uma má intenção a um bom fim. Por outro lado, a consequência era — para Aristóteles, que se apercebeu brilhantemente disto — uma questão de *conhecimento*. De acordo com Aristóteles, a *ignorância das circunstâncias* podia frustrar as melhores intenções. Mas decorria daí que alguém que não estivesse bem ciente das consequências e portanto procurasse o bem em vão permaneceria ainda tão «bom» como se tivesse sido bem sucedido, mesmo que a sua *acção* não fosse boa. Um homem justo podia cometer uma acção injusta e um injusto uma acção justa. É óbvio que, se um homem justo cometesse repetidamente uma injustiça, poderia habituar-se a isso, podendo então tornar-se injusto. Mas isto já não era apenas uma questão de consequências, antes constituindo uma série de actos que influenciam a motivação futura do sujeito actuante. A filosofia estava, portanto, tão inconsciente como a tragédia do conflito produzido pelo resultado inesperado e indesejado.

Em Maquiavel, no entanto, o problema das consequências não surge neste contexto — ou, pelo menos, não exclusivamente neste contexto. Maquiavel apresenta a proposição aparentemente paradoxal de que por vezes algumas boas acções *não podem ser realizadas com bons motivos;* são necessários motivos negativos para alcançar algumas consequências positivas. Além disso defende a opinião aparentemente ainda mais paradoxal de que se alguém com maus motivos e más acções obtém um bom resultado não só a sua acção é boa apesar de o sujeito ser mau (tal como para Aristóteles) — pelo contrário, o agente é melhor do que se tivesse realizado um objectivo mau possuindo um bom motivo (1):

> Cesare Borgia era considerado cruel, mas a sua crueldade trouxera a ordem à Romagna, uniu-a e reduziu-a à paz e à fidelidade... Era de facto muito mais misericordioso do que o povo florentino que, para evitar o nome de crueldade, permitiu que Pistóia fosse destruída.

Finalmente — e voltamos aqui ao nosso velho problema — a condição prévia da acção correcta é o *conhecimento dos homens*. Além disso, é um conhecimento dos homens que *pressupõe sempre o pior acerca das pessoas*. Quando, por exemplo, Maquiavel procura provar que um príncipe não deve manter a sua palavra, argumenta: «Se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom; mas como são maus, e não são honestos para connosco, não somos obrigados a sê-lo para com eles»(2).

Maquiavel viu claramente que quanto mais vastas são as repercussões da actividade de cada um — quanto maior é o número de pessoas por ela afectadas — tanto maior deve ser a importância das consequências no nosso juízo acerca dela. Na ética do homem público, político, estadista, ou príncipe, *só* o resultado deve ser decisivo. Para eles é um imperativo *ético* não evitarem *qualquer* tipo de mal no interesse de um bom resultado. Quanto mais privada for uma pessoa, mais se pode «dar ao luxo» de evitar acções incorrectas, pois os efeitos das suas acções não têm grande alcance e portanto poucas consequências têm. Falarei mais tarde da ética política de Maquiavel *sensu stricto*. Gostaria aqui de observar, apenas, que

---

(1) *The Prince* (capítulo 17), *ibid.*, pág. 60.
(2) *The Prince* (capítulo 18), *ibid.*, pág. 64.

não existe qualquer muralha da China separando a ética política do comportamento ético geral. Isso acontece primeiramente porque as afirmações sobre a «natureza humana» e os motivos humanos são, evidentemente, verdadeiras em geral; estes motivos apresentam-se tanto à pessoa privada como ao político. Em segundo lugar, se a pessoa privada pode tentar evitar certas atitudes incorrectas (assassínio, falta de honradez, etc.), também não se pode agarrar a qualquer conjunto fixo de virtudes, dado que estas não são realizadas na prática. Em terceiro lugar — e não menos importante — Maquiavel, apesar de o ver como menos sobrecarregado de problemas éticos, não tinha em grande estima a maneira de viver e a moralidade do homem puramente privado. A principal paixão da sua vida centrava-se em torno do problema da *renovação* de Florença e de toda a Itália; o *pathos* político público impregnava todo o seu pensamento e acção com demasiada profundidade e, portanto , viu com suficiente clareza o fatal precipício social em que o seu país estava prestes a mergulhar para considerar verdadeiramente grandes, dignos de louvor e exemplares aqueles que se retiravam para uma calma existência como cidadãos e «mantinham as mãos limpas», em comparação com aqueles que estavam preparados para assumir um risco moral a fim de restaurarem a Itália (1):

> Esta oportunidade não deve, portanto, ser desprezada, a fim de que a Itália possa vir a encontrar o seu libertador. Não posso exprimir o amor que ele receberia em todas as províncias sujeitas a essas invasões estrangeiras, acompanhado de uma grande sede de vingança, uma grande firmeza, amor e lágrimas reconhecidas.

É importante compreender este sentimento se desejarmos avaliar a unilateralidade que — como vimos — caracterizou Maquiavel no seu juízo não só da ética política como ainda da ética em geral. Em Inglaterra, onde finalmente a era isabelina abriu visivelmente caminho ao desenvolvimento capitalista, foi dada uma maior oportunidade à exposição das *contradições internas* do tipo de comportamento ético tão bem retratado por Maquiavel. Na sua análise da hipocrisia, por exemplo, Maquiavel apenas sublinhara que esta era necessária na acção política (e, normalmente, em qualquer tipo de acção) e que conduzia a boas consequências, não devendo portanto ser condenada de um ponto de vista moralista. Bacon, como vimos, levantou o problema de *até que ponto* se pode reconciliar a hipocrisia com a honestidade, e em que circunstâncias conduz à ruína moral do hipócrita. É, porém, com Shakespeare que toda a dialéctica moral do problema surge à superfície. Tal como Maquiavel, com quem aprendeu bastante, Shakespeare viu claramente que o mal vem com frequência do bem, e o bem do mal — e não só na política (onde citei mais de uma vez o exemplo de Bruto), mas também no âmbito da vida privada (como nos conflitos de *Olho por olho, dente por dente* ou de *Tudo está bem quando acaba bem;* o próprio título desta última é programático). Mas, na maior parte das suas peças, a questão não consiste em discutir se o mal pode em geral vir do bem, ou este daquele, mas sim *qual o tipo* de mal que se pode transformar em bem, *até que ponto* se pode ir no mal e *de que maneiras,* obtendo mesmo assim um bom resultado, *quando* é que isso arruína moralmente o agente, e quando é que tal não acontece. Podemos dizer que nos conflitos concretos das suas tragédias Shakespeare aplica também a teoria do justo meio à concepção de Maquiavel.

---

(1) *The Prince* (capítulo 26), *ibid.*, pág. 98.

Não é fácil aplicar o epíteto de moralista a Shakespeare, um dramaturgo cujo herói favorito mata o pai da sua prometida sem um desfalecimento, e do mesmo modo envia dois amigos de infância para a morte. E, no entanto — como disse — *em todos os casos concretos*, os contornos do «quando», do «para quem» e do «até que ponto» encontram-se concretamente delineados. Dando alguns exemplos: os vilãos de Shakespeare — aqueles a quem o proceder mal arruinou moralmente — nunca são as figuras que cometem apenas um crime; são culpados de toda uma série de transgressões. Nesta «série», além disso, existe *sem excepção* um crime, que normalmente é o culminar do mau procedimento: o *assassínio de uma criança*. Este nunca pode ser tornado bom não só porque atinge um inocente (e portanto não é justificável, mesmo nos termos de Maquiavel) mas, principalmente, porque *não tem sentido* e é *desnecessário*, sendo o seu motivo sempre o *medo*. E, no entanto — e este aspecto é completamente novo comparando com Maquiavel — estes personagens de Shakespeare não chegam por acaso a tais actos sem sentido e desnecessários, ultrajantes tanto em si mesmos como nas respectivas consequências. Tais actos decorrem necessariamente da sua atitude global. E, aqui, afloro um aspecto em que a visão de Shakespeare serviu como uma correcção clara a Maquiavel: a questão da ambiguidade do *desejo de poder*. Para Maquiavel só existia um tipo de desejo de poder. Era o motivo que fazia do príncipe um príncipe e o levava a actuar. Escreve: «O desejo de adquirir possessões [territoriais] constitui uma coisa bastante natural e vulgar e, quando o fazem, esses homens que o sabem fazer com êxito, são sempre admirados e não condenados»([1]). Mas Shakespeare sabia e demonstrou que o significado da sede de poder e da conquista depende em grande parte do seu *conteúdo*. Se a ânsia pelo poder é um fim em si própria, se se trata de poder e de conquista como finalidades, então o homem que conquistou e ganhou poder nunca achará o seu poder e as suas conquistas suficientemente fortes e completas; como não saberá o que fazer com ambos, toda a sua atenção se dirigirá para os «rivais» (reais e imaginários), e o seu poder transformar-se-á no poder do medo, que engendra crimes sobre crimes. Assim, tanto Ricardo III como Macbeth procuraram o poder como finalidade última. Mas o desejo de poder pode ter como objecto algum plano concreto ou objectivo a atingir. É assim que Henrique V sente a ânsia pelo poder quando ainda é o Príncipe Hal. Não foi por acaso que tentou obter a coroa ainda o seu pai se encontrava moribundo. Porém, o seu desejo de poder não constituía um fim em si mesmo; desejava o poder para finalmente pôr em ordem os assuntos do país, assegurar a paz interna, conquistar a França, etc. Mesmo assim, como é óbvio, não saiu dos acontecimentos com as «mãos limpas». Foi de facto sob os seus auspícios que o seu irmão Lancaster ludibriou os conspiradores, oferecendo-lhes uma possibilidade de se retirarem e massacrando-os em seguida, quando tinham deposto as armas. Tratava-se efectivamente de «maquiavelismo», e *autêntico* — ludibriar no interesse de um objectivo. Porém, o objectivo era perfeitamente claro: impedir novas conspirações a fim de poder governar em paz. Henrique V atingiu esse objectivo, e portanto o maquiavelismo do irmão não pode ser usado contra ele. Em suma: Shakespeare mostra-nos repetidamente que a violação das normas éticas nem sempre é lucrativa, mesmo no sentido de uma ética das consequências; com efeito, é muitas vezes desvantajosa. A ética constitui para ele um domínio separado, mas concreto, que não é mais fácil apreender através da simples avaliação das consequências do que através de conjuntos abstractos de valores (a propósito, Shakespeare também nunca aceitou a generalização de que «os homens são bons», tal como não realizou, por outro lado, a generalização de que os «homens são maus»).

---

(1) *The Prince* (capítulo 3), *ibid.*, pág. 13.

A separação da ética das listas de valores só é consumada por Maquiavel e Shakespeare, como é óbvio, segundo uma perspectiva histórica. De facto, desde essa época (tanto durante o Renascimento como mais tarde) verificaram-se inúmeras tentativas de construir novos conjuntos fixos de valores. De certo modo, Giordano Bruno trilhou novos caminhos em *Desterro do animal vitorioso*. O objectivo deste diálogo alegórico consiste em definir um sistema de valores no qual encontrem lugar não só as «virtudes» tradicionais como também *todas as propriedades, actividades e situações* que desempenharam um papel positivo no desenvolvimento histórico. Assim, como é óbvio, são reunidas categorias bastante heterogéneas, sem qualquer hierarquia ou esforço para criar uma hierarquia. A Justiça, a Sabedoria, a Lei, a Providência, a Sorte, a Filosofia, a Generosidade, a Força, a Ciência, a Arte, a Simplicidade, o Engenho, a Boa Vontade, a Gratidão, a Lealdade, a Sinceridade, a Misericórdia, a Boa Consciência, a Alegria, a Tranquilidade, a Saúde, o Supremo Deleite, etc., constituem as novas «divindades» ou valores ideais. Esta foi uma tentativa tardia de realizar uma síntese, *um esforço para sintetizar todos os valores do Renascimento*. Não é porém aqui que reside o real significado da ética de Bruno, mas sim na sua análise do conteúdo de determinadas virtudes ou valores e no seu exame da extensão em que estes valores são realizados.

Com efeito, Bruno retoma a mesma pergunta que Maquiavel: serão todas estas virtudes, ou pelo menos parte delas, integralmente realizadas no mundo presente? E responde a esta pergunta com um «não» categórico. Este «não», no entanto, não é minimamente inspirado pelo desespero. Bruno não considera uma «falta» o facto de o bem nunca ser realizado em todo o seu esplendor (1):

> Quando, na imitação da acção divina e na propensão das capacidades espirituais para ela, surgiram dificuldades e *se manifestaram carências, o resultado disso foi aguçar-se a mente do homem;* os homens inventaram os ramos da indústria e descobriram as artes, até hoje, *sob o aguilhão da necessidade,* e novas invenções cada vez mais maravilhosas surgem todos os dias das profundezas da mente humana... *Não nos admiremos com as injustiças e iniquidades que cresceram a par das aspirações do homem ao bem...* Na vossa idade de ouro [está a dirigir-se a Sloth], os homens ainda não eram virtuosos, porque não eram pecadores; pois existe uma grande diferença entre a inocência e a virtude...

O optimismo ético de Bruno decorre de uma afirmação quase entusiástica do progresso burguês: se o desenvolvimento burguês gera o mal, o egoísmo e a injustiça, também é certo que gera o bem.

É evidente que Bruno não era o único a realizar uma distinção entre o bem e a virtude. Muitos escritores, e principalmente Charron, analisaram a diferença entre «bondade» e «mérito». A primeira era «natural» e estava em harmonia com aspectos inatos do carácter, enquanto o último era «artificial», mediado, escolhido conscientemente; a primeira era fácil, o último difícil. Para Bruno, no entanto, não se trata simplesmente de diferenças de carácter entre os homens; antes é uma questão *histórica*. O homem *afasta-se gradualmente da natureza;* à medida que as suas necessidades e engenho se desenvolvem, tranforma-se cada vez mais de um ser animal num ser humano consciente. A bondade imediata torna-se portanto historicamente anacrónica. O desenvolvimento histórico, em toda a sua complexidade, acordou estes impulsos no homem e tornou as relações sociais tão compli-

---

(1) Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante,* em Guzzo e Amerio (org.), *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella,* págs. 537-8 (itálicos meus, A. H.).

cadas que *o mal se tornou inevitável;* mas, pela mesma razão também, tornou-se necessário o *mérito* (se bem que Bruno não tenha usado precisamente esta expressão), uma ética humana mediada pela consciência e que nela se baseia, e que encontra o seu caminho por entre estas relações complexas. Assim Bruno, que aceitou as perspectivas do desenvolvimento capitalista, aceitou também as suas consequências éticas, sem negar o aspecto contraditório da ética burguesa. Neste aspecto, constitui um precursor de Diderot — do Diderot que, com razão, respondeu a Rousseau: o problema não consiste em saber se o mal aumentou com a civilização (o que certamente aconteceu), mas sim se com ela diminuíram a felicidade, o prazer, as necessidades e o mérito.

O divórcio entre a ética e a lista de valores tornou particularmente importante a análise das funções éticas do *costume* e da *opinião pública.* Num certo sentido, ambos já constituíam problemas no mundo antigo, e não deixaram de o ser durante a era cristã. Porém, durante a Antiguidade e a Idade Média cristã tanto um como a outra eram interpretados estritamente em relação à lista de valores. O «bem» existia, e as pessoas podiam habituar-se ao bem ou ao mal. A «verdade» existia, e a opinião podia defendê-la ou colocar-se contra ela. A famosa história sobre Platão contada por Montaigne e Bacon levanta a questão do «costume» sob a forma das alternativas de bem e do mal. Na rua estão a brincar algumas crianças, atirando grãos de pimenta. Quando Platão, ao passar, as repreende, respondem que «nada» fizeram, ou pelo menos nada de errado. A isto Platão replica: «E o costume, não é nada?» Atirar coisas, portanto, fomenta más qualidades nas pessoas; aqueles que começam por atirar grãos de pimenta, que de facto nada é, depressa passarão a atirar pedras, que já é «alguma coisa», etc. Do mesmo modo, também a opinião pública se manifestava apenas em termos de alternativas do bem e do mal, do verdadeiro e do falso. Na pólis da Antiguidade clássica, a opinião pública era, *geralmente,* tida em grande apreço por muito que pudesse errar em casos individuais; a instituição do ostracismo baseava-se na opinião pública, e os coros das tragédias davam expressão à opinião da comunidade. Na Antiguidade mais recente — e durante a era cristã — a noção de «má» opinião pública tornou-se cada vez mais frequente. O Novo Testamento condena totalmente aqueles que são incapazes de assumir uma posição inequívoca relativamente à opinião pública em termos de «verdade» e «falsidade» e, em particular, Pôncio Pilatos, que é incapaz de tomar uma atitude inequívoca precisamente porque pergunta «O que é a verdade?».

Durante o Renascimento, no entanto, tornou-se cada vez menos vulgar ver a questão como se existisse um ou outro sistema de valores que pudesse ser adoptado, e uma ou outra verdade que pudesse ser advogada.

Em particular, a questão da virtude foi *invertida,* pelo menos em parte.

Agora já não é simplesmente uma questão de as pessoas «se acostumarem» à virtude; agora, aquilo a que os homens estão geralmente habituados *é* a virtude. «O uso leva-nos muitas vezes a deleitar-nos com as coisas, e a pouco valor lhes dar por elas próprias», escreve Castiglione (1); «as leis da consciência, que dizemos terem nascido naturalmente, nasceram de facto do costume», argumenta Montaigne (2). As exigências sociais e a sua aceitação ou não aceitação individual, transformam-se numa relação de ética costumeira — a relação do *uso individual* com o *uso social,* ou com o uso de uma classe ou estrato. O costume social, ou a prática de uma classe ou estrato social, não é necessariamente «bom», ou pelo menos

---

(1) *The Book of the Courtier,* em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics,* pág. 251.
(2) Montaigne, *Complete Essays,* trad. Frame, pág. 83 (Livro I, capítulo 23).

não mais do que o é o hábito individual que pode adoptá-los como modelo. O costume social geral é extremamente heterogéneo e contraditório no seu conteúdo de valor, podendo portanto ser uma *fonte de motivação simultaneamente positiva e negativa*. Muitas vezes é simplesmente *conservador*; contém as exigências e preconceitos petrificados que decorrem de exigências que ainda sobrevivem, pelo que a sua adopção pode até constituir um obstáculo ao florescimento de capacidades individuais. Além disso, transforma-se num obstáculo, não por em si e por si ser «mau» ou «errado», mas porque *se tornou* mau, *se tornou* errado, pois a realidade em desenvolvimento lhe retirou os seus fundamentos. «Pois, ao conjecturar o que pode ser, os homens põem-se perante o exemplo daquilo que já foi, e adivinha-se o novo a partir de uma imaginação *preocupada* e *colorida* pelo velho», escreve Bacon (¹). Assim, a *derivação* de normas éticas e de comportamento a partir do costume, e o exame da constante possibilidade de se tornarem obsoletas, decorre directamente da concepção dinâmica do homem e das primeiras sementes de uma atitude orientada para o futuro.

A análise da dinâmica da moralidade costumeira objectiva tem grande importância também para a interpretação do uso *individual*. Dado que a adopção de «costumes» ou quase virtudes já não é necessária e inequivocamente algo de positivo, é necessário realizar uma análise multifacetada das componentes social e ética do uso individual. O uso manteve-se como *formador do carácter* — não é por acaso que a história sobre Platão era contada sempre que a propósito. Quanto a saber se era o conhecimento ou o uso que tinha um papel mais eficaz na formação do carácter, a controvérsia foi tão prolongada como durante a Antiguidade. À medida que avançamos no tempo, de Petrarca até Bacon, verificamos que o uso leva cada vez mais a palma. Mas o uso não é apenas um complemento do conhecimento e, portanto, uma forma de ascese ou prática, nem apenas um tipo de mau condicionamento que a razão deve combater. O próprio facto do condicionamento ou hábito transforma-se só por si num problema: «Até que ponto o hábito estupidifica os nossos sentidos!», exclama Montaigne (²). Podemos ainda citar um argumento de Bacon (entre muitos): «Um homem admirar-se-ia por ouvir os homens afirmarem, protestarem, empenharem-se, dizerem grandes palavras e, em seguida, fazerem o mesmo que antes; como se fossem imagens mortas, e *motores* movidos apenas pelas *rodas do costume*».(³) O hábito torna-se portanto contraditório em si próprio, pois transforma a actividade de uma pessoa em algo de *mecânico*, tornando-a de tal modo um estereótipo que a pessoa já não se apercebe do que faz e é ainda menos capaz de reflectir de maneira relativamente objectiva sobre as suas acções.

Não há dúvida de que o carácter estereotipado da acção e do juízo não era nada de novo. A maior parte das formas de actividade humana, em *todas* as épocas, são estereotipadas, libertando assim as energias humanas para a realização de tarefas que são essenciais, ainda estão por resolver e são individuais e concretas (veja-se A. Gehlen). Com o advento da sociedade burguesa, no entanto, esse carácter estereotipado manifestou-se em *formas* tão novas que de facto tornou necessária uma reinterpretação da categoria do «costume». Por um lado, surgiu uma tensão ainda maior entre uma ética que não se fundamentava num sistema de virtudes e exigia decisões individuais de longo alcance, e os estereótipos que regulavam o comportamento em todos os seus pormenores, entre a possibilidade de liberdade e o tipo de liberdade que de facto existia. Por outro lado, como resultado

---

(¹) Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV (itálicos meus — A. H.).
(²) Montaigne, *Complete Essays*, trad. Frame, pág. 78 (Livro I, capítulo 23).
(³) Bacon, *Essays*, edição Macmillan, pág. 98 (itálicos meus — A. H.).

da crescente divisão do trabalho social e da técnica, os estereótipos multiplicaram-se cada vez mais, ao mesmo tempo que incluíam cada vez menos o homem como ser criativo e marcavam, progressivamente, a personalidade em termos de uma variedade de estereótipos muitas vezes contraditórios. Finalmente, portanto, as pessoas deixaram não só de reflectir sobre o conteúdo das exigências feitas por estes estereótipos, como ainda sobre a maneira como as aplicavam. É por isso que a metáfora mecânica de Bacon, sobre as «rodas do costume», era de facto bastante profunda. E também o era a sua observação (já discutida) de que o costume, precisamente devido ao seu carácter mecânico, «desiste» e se torna impotente face aos novos fenómenos — sendo esta a razão por que, ao abordar novos fenómenos, a essência real individual, ainda não mecanizada, «se revela».

No juízo que faziam do *significado* da opinião pública, os pensadores do Renascimento estavam de acordo. A opinião era o poder que mais tarde ou mais cedo impunha as exigências do costume social em prejuízo do indivíduo. Quanto à seriedade com que se devia considerar o seu conteúdo, as opiniões variavam bastante. Não é de admirar que, normalmente, fossem os moralistas a rejeitar a opinião pública de maneira mais radical — não por ser injusta, mas porque era conformista, não crítica e preconceituosa. Já mencionei Pico a este respeito, cabendo agora falar também de Charron como representante desta atitude. Não nos surpreende que o filósofo da *honnêteté*, escrevendo por entre todo o fanatismo religioso das guerras religiosas em França, se tenha referido de maneira tão mordaz à opinião pública:

> A mais dura servidão [consiste em] ser dirigido pela opinião (1).
> [A opinião é] o guia dos tolos e da multidão (2).

Em contraste, a maioria dos pensadores italianos, particularmente os teóricos da pólis, viram na opinião pública uma forma de *sabedoria*, um sistema de normas e experiências liberto do «ídolo» da particularidade, pois nas massas os interesses particulares «anulavam-se» entre si, permitindo que se fizessem sentir as tendências *gerais*. É assim que Maquiavel incita o príncipe a prestar atenção à opinião pública, a «ganhar» para si essa opinião. Castiglione também sublinha o facto de as pessoas raramente formarem uma opinião inteiramente «distinta» para si próprias: «Vós próprio e todos os que aqui nos encontramos damos muitas vezes mais crédito, e neste momento ainda continuamos a dar, à opinião dos outros do que à nossa»(3). Mas de modo nenhum considera isso trágico, pois «na maior parte a multidão, apesar de não possuir um conhecimento perfeito, sente no entanto por instinto natural o que é bom e o que é mau, sem poder dar qualquer razão para isso» (4). Os pensadores do Renascimento não conseguiam ainda aperceber-se da ligação forte, *orgânica*, que existia entre a particularidade, os preconceitos inerentes à opinião pública e a aceitação estereotipada do costume e da opinião.

---

(1) Citado em Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 188.
(2) *Ibid.*
(3) *The Book of The Courtier*, em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, pág. 380.
(4) *Ibid.*, pág. 249.

CAPÍTULO X

FILOSOFIA SOCIAL, POLÍTICA, UTOPIA

Aparentemente, a filosofia social do Renascimento era tão indiferenciada como a da Antiguidade. Maquiavel, More e Bodin produziram, como Platão e Aristóteles, obras que tratavam simultaneamente a ética, a teoria política, a economia e a teoria das leis. Esta semelhança só é porém superficial. Na época de Platão e de Aristóteles, a própria ciência ainda não se lançara na via da diferenciação. Mas o início da sociedade burguesa — que era, simultaneamente, o início da divisão burguesa do trabalho — tornou possível, e até necessário, um processo de diferenciação entre as «ciências sociais». A unidade imediata da economia, do Estado, da lei e da ética deu cada vez mais lugar a uma unidade mediata, e a descoberta das suas leis *especiais*, particulares, tornou-se uma tarefa científica urgente. Foram principalmente Maquiavel e Bodin que se encarregaram dessa tarefa.

Com eles, o problema passou a consistir na análise de correlações sociais específicas e em detectar a estrutura *característica* de formações sociais e movimentos particulares que muitas vezes se complementavam ou cruzavam. Maquiavel apercebeu-se também da ruptura no comportamento humano expresso no facto de o homem integral se encontrar sob o fogo cruzado de expectativas diferentes, muitas vezes mutuamente contraditórias, precisamente como resultado da nova estrutura social, peculiarmente dividida e cheia de conflitos. A aparente semelhança com a Antiguidade é causada simplesmente pelo facto de esta diferenciação de conteúdo ainda encontrar expressão no quadro de uma única ciência (a filosofia), de os grandes representantes da política, economia e jurisprudência renascentistas não serem especialistas, de sempre relacionarem as suas teorias — atendo-se à natureza da filosofia — com a prática e a conduta, e de serem homens públicos em todos os sentidos da palavra. Esta é outra área em que Marx e Engels compreenderam correctamente o facto de o pensamento renascentista constituir um precursor das suas aspirações e do seu modo de pensar.

A filosofia social renascentista era menos moderna na sua maneira de apreender o movimento *geral* da história. Mesmo aqueles que foram mais longe neste aspecto ainda explicavam a dinâmica social através da *analogia com o organismo*. Como Bacon disse: «Na juventude de um estado, são as armas que florescem; na meia idade de um estado, é a aprendizagem; ... na época de declínio de um estado, são as artes mecânicas e a mercadoria» (1). Os exemplos, ou precedentes, eram evidentemente extraídos da história política da Antiguidade. Assim, até Bacon, um defensor apaixonado da tecnologia, não suspeitou de que podiam existir condições sociais em que a indústria e o comércio não fossem destrutivos e não constituíssem peculiaridades da «velhice». Também aqui Maquiavel foi o

---

(1) Bacon, *Essays*, edição Macmillan, pág. 143.

mais radical, sem no entanto passar a linha divisória fundamental. As analogias orgânicas eram também características das suas obras. Mas Maquiavel não considera a «velhice» como sendo necessariamente final; em vez disso, pensa ser possível «renovar» constantemente qualquer formação social considerada, através de um movimento *cíclico*. Sobrevivem melhor as formas que de vez em quando «retornam» às suas origens. A Igreja, por exemplo, já teria perecido há muito se S. Francisco não tivesse feito reviver o cristianismo antigo, levando assim a cabo a tarefa de «retorno» à sua pureza original.

> Pode observar-se que todas as regiões, através das vicissitudes a que se encontram sujeitas, passam da ordem à confusão e, em seguida, voltam de novo a um estado de ordem; pois a natureza dos assuntos mundanos não lhes permite manter um rumo regular e, quando atingem a sua maior perfeição, depressa começam a declinar. Do mesmo modo, tendo sido degradadas pela desordem e descido até um estado extremo de depressão, incapazes de descerem mais baixo, elevam-se novamente, por *necessidade;* e, assim, do bem decaem gradualmente para o mal e deste, voltam novamente ao bem (1).

Coloquei em itálico a palavra «necessidade». De facto, Maquiavel não considera estas afirmações como uma simples descrição de factos empíricos, mas sim como uma lei absoluta. Nos seus *Discursos,* o movimento cíclico é apresentado como universal e absolutamente válido em todas as épocas. O brilhantismo da ontologia social de Maquiavel manifesta-se igualmente no facto de não tornar esta lei independente da actividade prática dos seres humanos que a realizam. Para ele, não existe qualquer «lei» social que possa manifestar-se «independentemente» das pessoas envolvidas, nem estas são independentes da «lei». Por muito absoluta que possa ser a lei do «movimento cíclico», não se verificará qualquer renovação se não existirem homens que realizem a tarefa de «Voltar às origens». *Assim, a necessidade global do «movimento cíclico» não está em contradição com a possibilidade de, em casos concretos, este movimento poder não se realizar;* nesses momentos, presenciamos não o início de um ciclo mas sim a destruição final de toda a formação social. Outra tese de Maquiavel, relacionada com esta, consiste em as formas da sociedade incapazes de se renovarem, e portanto destinadas à destruição, serem substituídas por novas formas de sociedade. Se num dado ponto da superfície terrestre o ciclo chega ao seu termo, num outro o mesmo processo pode ainda iniciar-se. É quase como se, neste movimento *cíclico,* cada país passasse o testemunho a outro.

> Reflectindo agora sobre o rumo dos assuntos humanos, penso que, em conjunto, o mundo se mantém praticamente nas mesmas condições, e o bem nele existente contrabalança sempre o mal; mas um e outro mudam de um país para outro...(2)

Mas por muito brilhantes que as inovações de Maquiavel possam ter sido, a citação anterior mostra claramente os limites para além dos quais já não podia ir. O conceito de desenvolvimento social é-lhe ainda desconhecido. As sucessivas formações sociais retomam sempre as *mesmas coisas* e sempre da *mesma maneira.*

---

(1) Niccolò Machiavelli, *History of Florence,* Nova Iorque, Harper, 1960, pág. 204 (Livro V, capítulo 1) (itálicos meus — A. H.).
(2) *The Discourses* (Livro II, Introdução), pág. 272.

Se certas cidades e países perecem, a humanidade — assegura-nos ele — mantém-se apesar de tudo; a destruição do «nosso» mundo não equivale à destruição *do* mundo. Nisto foi muito mais longe que a Antiguidade, e utilizou um conceito moderno de humanidade. Porém, através da destruição de formações sociais particulares, a humanidade reproduz-se a si própria num mesmo nível; o local é diferente, mas o processo constantemente renovado é o mesmo. Neste sentido a sua noção de sociedade é ainda fundamentada na categoria tradicional da pólis. O axioma «nada de novo sob o Sol» também encontra uma expressão perfeita na visão do mundo de Maquiavel.

Disse que o conceito de sociedade de Maquiavel se fundamentava na categoria tradicional da pólis. Isto é verdadeiro apesar de Roma fornecer ainda uma boa parte do seu material empírico, pois mesmo a história do grande Império Romano era de facto a história de uma cidade. E é igualmente verdadeiro apesar de sabermos que o objectivo de Maquiavel consistia na criação de uma monarquia italiana unificada. Não obstante, a experiência em que se fundamentou, e da qual a sua obra retirou o seu poder emocional, é a experiência da pólis. Não foi em vão que escreveu a história de Florença, compôs um comentário sobre dez livros de Lívio e seguiu de perto a luta suíça pela liberdade (os cantões também tinham como base a democracia directa). Estudou os processos vitais de estruturas *relativamente isoladas umas das outras*, nas quais a destruição de uma dada formação social concreta significava a destruição de toda a cultura ou, inversamente, onde o aparecimento de uma formação social concreta provocava o florescimento de toda a cultura. Não procurou estudar aquelas unidades nacionais (países) que, através de diferentes formações sociais, e se bem que a ritmos diferentes, estavam a «receber o testemunho», e nas quais o processo de crescimento cumulativo assumira a forma de uma espiral; de facto, ter-lhe-ia sido difícil estudá-lo, pois constituía algo que surgira pela primeira vez na transição do feudalismo para o capitalismo (e mesmo então apenas como uma possibilidade), quando as estruturas sociais isoladas deixaram de existir. E aconteceu primeiro em Inglaterra e em França, e apenas durante a vida de Maquiavel, pois o desenvolvimento ulterior deste processo tem lugar no período que se seguiu à sua morte. Assim, não deveríamos criticar Maquiavel pela sua teoria dos ciclos culturais. Limitou-se a generalizar as potencialidades da história anterior que tinham de facto sido realizadas. E diga-se, de passagem, que o tipo de regularidade ou legitimidade identificado por Maquiavel se aplica de facto a algumas estruturas sociais relativamente fechadas. Sem dúvida que podemos dizer, mesmo hoje, acerca de certas cidades, instituições, jornais, escolas ou classes que tiveram o seu crescimento e florescimento, o qual deu necessariamente lugar a um declínio — que, por sua vez, conduziu a uma renovação ou a um desaparecimento final. Mas quanto mais próxima uma dada formação social se encontra da «espinha dorsal» da sociedade, da produção social global *per se* (capitalista ou socialista) e das relações sociais fundamentais, menos seguirá as suas próprias leis autónomas de desenvolvimento; e tanto menos aceitará as leis orgânicas da sua estrutura puramente interna, sendo o seu destino tanto mais determinado pelo processo universal de desenvolvimento e regressão, que, no entanto, nunca é simplesmente cíclico. Num certo sentido, portanto, Maquiavel repete o *panta rhei* de Heraclito («Todos as coisas humanas são mantidas num movimento perpétuo e nunca podem permanecer estáveis», escreve)([1]), nem tem qualquer dúvida de que, nesse aspecto, a principal força motriz consciente é a luta de classes. *A afirmação da luta de classes* — de que já falei na introdução — foi bastante generalizada durante o Renascimento, desde Petrarca até Bacon.

---

(1) *The Discourses* (Livro I, capítulo 6), *ibid.*, pág. 129.

(O facto de existirem igualmente tendências contrárias, como por exemplo em Erasmo, de modo nenhum altera este facto.) Também aqui, no entanto, o ponto de vista de Maquiavel era único. Com efeito, ao falar da luta entre «o povo» e «os ilustres», e ao incitar o príncipe a que confie no povo contra os últimos, estava a substituir a noção tradicional de povo, característica do início do Renascimento, por uma concepção nova e *moderna* deste. O *popolo* florentino tradicional englobava, em princípio, todos os habitantes da cidade; mas, na prática, referia-se aos mais ilustres e capazes, aqueles que participavam na direcção dos assuntos públicos. Em Maquiavel esta noção do povo foi invertida. O verdadeiro estrato dirigente (aquilo que até então tinha sido designado por «povo») era agora incluído na categoria dos «ilustres», em vez de o ser na do povo, e dentro dela os nobres e os burgueses constituíam ainda dois grupos separados; o povo era agora o estrato social inferior, os pobres e desfavorecidos. É a luta *deste* povo que Maquiavel considera desejável na vida do estado, e não apenas a luta do «povo» no antigo sentido, ou seja, as questões internas entre patrícios e plebeus. Ao falar de luta, portanto, estava de facto a alargar o conceito de uma luta de estratos sociais, transformando-o num conceito de luta de classes. Assim — se é que posso utilizar um termo moderno — *a base da estratificação social de Maquiavel é o sistema económico da sociedade burguesa e não a estrutura política da pólis.*

Esta nova concepção do povo nada tem a ver, porém, com o conceito de «massas». Com efeito, o autor dos *Discursos* rejeita claramente a acusação de que o povo constitui uma «massa» indiferenciada, que erra com facilidade e está extremamente sujeita a influências. Escreve [1]:

> Digo, portanto, sobre esse erro de que os escritores acusam a multidão, que todos os homens podem individualmente ser acusados dele, e particularmente os príncipes; pois aquele que não é regulado pelas leis cometerá os mesmos erros que a multidão sem governo.

Assim, Maquiavel não faz qualquer distinção em princípio entre a psicologia do indivíduo e a da massa — o que significa, como veremos, que não reconhece na manipulação política qualquer «manipulação das massas». Pelo contrário, as suas técnicas de manipulação são dirigidas principalmente para os indivíduos e, na realidade, para os rivais do governante («os ilustres»), ao passo que as tentativas de manipular as massas são dispersas e, mesmo assim, com fins puramente preventivos. *Com efeito, para ele o povo é em política um sujeito e não um objecto.* Poderia acrescentar, de passagem, que estruturalmente a psicologia das massas e a psicologia do indivíduo são semelhantes nas peças de Shakespeare. Pode objectar-se que *Júlio César* e *Coriolano* mostram algo de diferente: a necessidade de influenciar e manipular as massas. Mas isto só é verdade na aparência. De facto, nas peças de Shakespeare as massas populares nunca podem ser influenciadas *contra os seus próprios interesses.* A demagogia de Marco António atinje o seu objectivo porque, antes de mais, o cesarismo se encontrava no interesse das massas (gostariam também de ver em Bruto um outro César); em *Coriolano*, os tribunos desenvolvem as paixões do povo precisamente no sentido dos interesses particulares deste último. Os êxitos de Coriolano são transitórios porque, embora represente uma causa nacional geral, ele constitui *objectivamente* o *inimigo* das aspirações particulares do povo, e não por se recusar a adulá-lo (como na tradição oral). Não existem, porém, limites rigorosamente definidos quanto ao ponto até

---

(1) Maquiavel, *The Discourses* (Livro II, capítulo 58), em Allan Gilbert (trad.), *Machiavelli: The Chief Works and Others*, Durham, NC., Duke University Press, 1965, I, pág. 314.

onde o indivíduo pode ser influenciado. Henrique VI demonstra ser possível influenciar mesmo contra os seus próprios interesses porque é fraco. Otelo é vítima das maquinações de Iago em detrimento de todos os seus interesses. Se existe uma diferença na facilidade com que o indivíduo e as massas podem ser influenciados, trata-se certamente de uma diferença que se manifesta sempre a favor das massas. O que produz a impressão de que aqui Shakespeare poderia constituir o oposto de Maquiavel é apenas a alteração gradual da perspectiva e dos tempos. Os juízos do último período de Shakespeare, do Shakespeare da época de Jaime I, eram mais pessimistas quanto a estes assuntos do que os de Maquiavel quase um século antes, *tanto* no que respeita às massas *como* ao indivíduo.

Os *limites* da possibilidade de impressionar o povo são particularmente importantes do ponto de vista da concepção social global de Maquiavel. Como notámos no caso da sua teoria do «movimento cíclico», Maquiavel concebeu a dinâmica da sociedade como regular e sujeita a leis. Esta regularidade — ou, correctamente falando, a sua realização — depende dos seres humanos, na medida em que são eles que realizam o «destino». Mas, simultaneamente, é independente deles, na medida em que não podem alterar essa mesma regularidade. A razão por que as pessoas não estão completamente abertas à influência é que, nas massas, os interesses individuais se anulam uns aos outros, de tal modo que acabam por funcionar no sentido da «regra». Esta regra ou lei é o *fim objectivo* da sociedade, que não pode ser alterado pelos fins subjectivos. É o próprio movimento interno que fornece o fim e a direcção. É esta concepção que permite a Maquiavel apreender os fenómenos e as acções sociais do ponto de vista do desenvolvimento global, segundo uma ordem hierárquica. Nessa hierarquia, a distinção entre *causa* e *ocasião* tem um lugar particularmente importante. Maquiavel entra muitas vezes em polémica com aqueles que atribuem certas viragens da sorte ao acaso, à conduta de um homem, etc., e integra tudo isto na categoria das «ocasiões». Assim, escreve, por exemplo, que a causa da queda de Tarquínio, o Soberbo, foi ele ter substituído a constituição por outra, tirânica (de acordo com a teoria do «movimento cíclico», todas as tiranias devem necessariamente cair). A violação de Lucrécia apenas serviu como a ocasião da sua queda, pois «se o incidente de Lucrécia não tivesse ocorrido, algum outro teria produzido o mesmo efeito...»(1).

Maquiavel realça simultaneamente a objectividade imanente do processo histórico e as possibilidades igualmente imanentes de acção individual, subjectiva, ou seja, a liberdade do indivíduo.(2)

> Não me é desconhecido o facto de muitos terem tido e terem ainda a opinião de que os acontecimentos terrenos são de tal modo governados pelo acaso e por Deus que os homens não podem modificá-los usando a sua prudência... e por isto podem pensar que é inútil labutar muito por eles, deixando as coisas serem governadas pela sorte. Esta opinião tem sido particularmente aceite na nossa época, *devido às grandes mudanças que têm sido vistas, e são-no diariamente, para além de toda a conjectura humana...* No entanto... penso que pode ser verdade que o *acaso governe metade das nossas acções, mas permita ainda que a outra metade, ou aproximadamente, seja governada por nós* (3).

---

(1) *The Discourses* (Livro III, capítulo 5), edição de 1950, pág. 408.

(2) Fá-lo partindo de um dualismo de «circunstâncias» e «actividade humana»; mas não poderíamos evidentemente exigir dele um conceito marxista da *praxis*.

(3) *The Prince* (capítulo 25), edição de 1950, pág. 91.

Esta passagem oferece uma boa quantidade de indícios da riqueza da *Weltanschauung* de Maquiavel. De primeira importância são as linhas em que fala dos acontecimentos que são inexplicáveis para a mente humana. Observe-se, de passagem, que Shakespeare, no discurso de Hamlet e Horácio, repete a linha de pensamento de Maquiavel quase palavra por palavra. O autor do *Príncipe* aponta aqui para o mundo confuso e em desintegração do seu tempo, tal como o faz Hamlet, e para a incapacidade do pensamento humano de entender todas as razões, conexões e perspectivas inerentes a tal confusão. Simultaneamente, sublinha que a participação prática dos homens na configuração da história não cessa mesmo se esse tipo de compreensão teórica se tornar impossível. Se bem que não o fizesse sob a forma de uma generalização filosófica, Maquiavel antecipa *in concreto* a tese marxista de que os homens «não conhecem» a tarefa de que a história os incumbiu, e todavia «realizam-na». Apesar de não conseguirem explicar o que se passa no mundo, os acontecimentos «semidependem» ainda deles.

Porém, Maquiavel não concebe a relação entre a acção humana e o destino de uma maneira simplista. Com efeito, distingue entre o «destino» de qualquer formação social, o «destino» de algumas das suas fases concretas, e o «destino» do indivíduo. Como vimos, cada formação social como todo tem no decurso do seu desenvolvimento um fim objectivo, que é o máximo que é possível atingir. Maquiavel pensou, pois, que chegara o momento de o estado «voltar» às suas origens. Alimentou duas esperanças diferentes. Uma consistia no rejuvenescimento dos povos de Itália pelas armas e na sua unificação final numa grande monarquia; a outra, no nascimento de um novo legislador para Florença (por vezes, as duas concepções surgem até misturadas). O destino — no seu sentido mais lato — não podia ser dirigido em qualquer outra direcção. A influência das formações sociais particulares, e especialmente dos indivíduos particulares, sobre o seu próprio destino era, no entanto, bastante maior — se bem que nem sempre em igual grau. Quanto mais próximos nos encontramos dos pontos mais altos da actividade social e quanto mais somos seres políticos activos, mais essencial se torna que as nossas próprias finalidades (subjectivas) coincidam com os fins objectivos. Existem para tal dois requisitos prévios: o carácter apropriado (e ter conhecimento dele) e o momento certo (e o respectivo conhecimento). «Assim, aqueles dos nossos príncipes que conservaram as suas possessões por muitos anos *não devem acusar a sorte* por as terem perdido, *mas sim a sua própria negligência*... nunca tendo pensado em tempos de acalmia que as coisas podiam mudar...»([1]). Já discuti anteriormente a ideia de que uma certa ossificação do carácter pode pôr limites à capacidade coerente de apreensão do tempo, e a noção de que os tempos em mutação podem enfraquecer um tipo de carácter que até então avançava de êxito em êxito. Aqui gostaria de acrescentar que Maquiavel não afirma essas duas proposições a respeito de *cada* ser humano em *igual* grau. Quanto mais afastado alguém está da vida pública, maior é o controlo que pode exercer sobre a sua própria vida e maior a probabilidade de que *só* a consciência do seu carácter seja decisiva para o seu comportamento; e pode igualmente viver como um estóico, no *procul negotiis*, e guiar o seu destino deste modo. É certo que Maquiavel não aprecia muito esta maneira de viver. Numa época em que o seu país se via «sem cabeça, sem ordem, derrotado, despojado, lacerado e invadido», aqueles que apenas lutavam por criar a sua própria liberdade privada não poderiam merecer-lhe grande aplauso. Posso dizer que no que se refere à interacção mútua entre o destino e a liberdade, Maquiavel apresenta *duas hierarquias de valor diferentes*. A primeira vai da pessoa que governa o seu próprio destino até àquela que não o faz, e a segunda da existência privada

---

(1) *The Prince* (capítulo 24), *ibid.*, pág. 90.

até à vida pública; naqueles que são verdadeiramente grandes, reúnem-se os topos de ambas as hierarquias. É assim que a sua maior admiração se volta particularmente para Cincinato, que procurou entrar na vida pública quando era necessário e isso se adequava ao seu carácter, mas que também soube qual o momento em que devia retirar-se. «[...] parece quase impossível que a mesma mente fosse capaz de suportar tão grandes mudanças», escreve com entusiasmo (1). O ideal de Maquiavel é o homem que se expõe aos golpes do destino se tal é necessário, que não tem medo — como veremos — de se prejudicar se for necessário, mas que presta o seu serviço sem qualquer vaidade.

Ao captar a dialéctica do carácter político e o «momento», Maquiavel chegou a uma posição paradoxal. Se bem que ainda não tivesse descoberto a «história» — pois, como vimos, fala de movimento cíclico, renovação ao mesmo nível, estruturas sociais «que passam o testemunho» umas às outras em vez de se construírem umas sobre as outras — conseguiu, apesar de tudo, descobrir a *historicidade do carácter* e o *carácter histórico*. O seu desenvolvimento da dinâmica dos acontecimentos e da ideia do «momento» levou-o a reiterar constantemente o facto de que um certo carácter-tipo só pode ser «histórico» (se bem que não utilize esta expressão) num dado momento do tempo, deixando de o ser na conjuntura seguinte e sendo substituído por outras espécies de carácter histórico.

Essa grande descoberta, cujo aspecto teórico era necessariamente diminuído, como vimos, pelo facto de a concepção dinâmica da sociedade ainda não ter conduzido à historicidade, surgiu em toda a sua riqueza sem contradições no mundo da representação artística. Penso nas peças históricas de Shakespeare, que são de facto, no sentido estrito da expressão, *dramas históricos*. O que as torna históricas não é o facto de descreverem acontecimentos de uma época passada — pois *Júlio César* e *Coriolano não* são peças históricas — mas sim o de operarem com caracteres históricos. Nas peças históricas de Shakespeare, cada carácter isolado tem o seu aqui e agora concreto. Ainda puro e heróico em *Ricardo II*, Hotspur torna-se em *Henrique IV* cada vez mais anacrónico, quase grotesco; e nos desenvolvimentos trágicos ulteriores, este tipo de herói fora de moda, com o seu código de honra cavalheiresca, deixa de aparecer. O tipo de oportunismo revelado por York na primeira peça da série deixa de ter qualquer lugar nas peças subsequentes; nestas, os Yorks transformaram-se em Buckinghams, uma espécie de novos-ricos assassinos. Em *Ricardo II*, Bolingbroke adquire um reino aplicando um certo maquiavelismo, mas em *Henrique VI* são necessárias habilidades mais subtis, e maior vileza, para conseguir a mesma coisa. Ou, para colocar o assunto de maneira inversa: um tipo de homem como Henrique VII nunca poderia ter-se tornado rei na época de Ricardo II ou de Henrique V: era necessária toda uma série de humilhações, de famílias destruídas, de horror e de desespero até um governante desse tipo poder chegar ao trono. Na sua descrição da interacção mútua do carácter político e da situação histórica, as peças históricas de Shakespeare irradiam a mesma atmosfera que os romances de Walter Scott séculos depois. A diferença consiste, evidentemente — e é isto que torna Scott o criador definitivo dos géneros históricos —, em que este apreende esta dialéctica do indivíduo e da história como verificando-se não só entre as grandes personalidades e o mundo, como ainda entre todos os homens (os homens vulgares) e o mundo.

Tornou-se possível apreender o passado como história porque, na Inglaterra de Shakespeare, o *presente foi pela primeira vez sentido como história*. Nunca transformação tão súbita de *toda* a estrutura social fora vista, como na era da acumulação primitiva em Inglaterra. Sublinhei deliberadamente «toda»; com efeito,

---

(1) *The Discourses* (Livro III, capítulo 25), edição de 1950, pág. 488.

devemos ter presente que se Atenas e Florença tiveram histórias dramáticas, os acontecimentos dramáticos — a alternância de «ascenção» e «queda» — verificaram-se ainda sobre *uma mesma* base económica (a acumulação primitiva, em Florença, de modo nenhum constituiu um processo tão repentino como em Inglaterra e, como vimos, acabou por ser travada). Em Inglaterra, no entanto, a estrutura económica, a organização do Estado e a ideologia (religião) foram alteradas quase de um só golpe. A consciência de que «da cabeça aos pés somos diferentes daquilo que éramos há cem anos» era muito forte. Basta-nos observar uma outra peça, *A Famosa História da Vida de Henrique VIII* (independentemente de Shakespeare a ter escrito ou não); os nobres de ambos os sexos aí representados, as suas atitudes e os seus comportamentos nada têm a ver com as formas de comportamento da «nobreza histórica». *Passar pela história,* como é óbvio, não significa necessariamente *tornar-se consciente da história.* O sentido de vida da burguesia inglesa após a destruição da Armada diferia consideravelmente do dos cidadãos de Atenas após a derrota dos persas (basta-nos pensar nas peças de Ésquilo). A reflexão dos gregos orientava-se para o passado; a dos ingleses, para o futuro. E isso continua a ser verdade mesmo se esta orientação para o futuro não encontrasse expressão em generalizações histórico-filosóficas. Com efeito, se a história está prestes a surgir não só na experiência quotidiana como ainda na consciência filosófica, não basta que se torne explícita num país; *a história de toda a humanidade* deve tornar-se o objecto possível da experiência pessoal concreta *para que o conceito de historicidade possa surgir.* Porém, era preciso esperar ainda muito tempo, até à Revolução Francesa.

De todas as ciências sociais, a política foi aquela que primeiro se diferenciou. (O estudo sistemático das leis da economia seria característico do século seguinte, o XVII.) Podemos detectar, nas obras de Maquiavel e de Bodin, o processo através do qual a política se transformou numa ciência. É certo que ambos procederam de maneiras bastante diferentes ao fazerem da política um objecto de estudo científico. *Maquiavel examina a política como uma técnica,* estudando as leis da acção política. O estudo da *personalidade política* torna-se assim central nas questões políticas que levanta. Bodin analisa a *esfera objectiva da política* na sociedade, e antes do mais a lei e o Estado — por outras palavras, as *instituições políticas.* Maquiavel analisou a política numa época e lugar em que o Estado burguês ainda não se tinha desenvolvido, e Bodin num tempo e lugar em que já tinham surgido alguns dos seus contornos e as suas primeiras formas (abstractas), ou seja, na monarquia absoluta. Em minha opinião, a análise de Maquiavel foi a mais fundamental. Ao dizê-lo, não pretendo minimizar a importância de Bodin, mas gostaria de sublinhar que os problemas e as questões que levantou foram plenamente desenvolvidos em séculos ulteriores; assim, a sua teoria do contrato foi retomada por Grócio, Hobbes, Espinosa e Rousseau, que a trataram de uma maneira cada vez mais rica e coerente. Mas Maquiavel — por muito que tenha sido invocado, de maneira justificada ou (na maior parte dos casos) injustificada — constitui um fenómeno único; mesmo hoje, a ciência política ainda nos não apresentou uma solução satisfatória dos problemas por ele levantados.

A minha afirmação de que a política só se tornou uma ciência durante o Renascimento pede algumas explicações. Platão e, em particular, Aristóteles podiam ser apontados como exemplos do contrário. No que respeita à questão da política como *techné,* não seria particularmente difícil provar as minhas afirmações. Nas «comunidades naturais», tanto nas oligárquicas como nas aristocráticas ou democráticas, a política nunca pode ser um «ofício». Existia nelas, evidentemente, uma divisão social do trabalho, mas o estrato social que detinha a posição dirigente na divisão social do trabalho *não estava sujeito a qualquer divisão do trabalho no*

que respeita às suas funções dirigentes. Significa isto que, no interior desse estrato (quer fosse vasto quer não), *todos* podiam ser adeptos da política e especializados na direcção do Estado. Só assim era possível que os cargos pudessem ser preenchidos *à sorte* e não por votação. A única actividade em que a divisão do trabalho e certas capacidades específicas se faziam sentir era na direcção militar. O papel especial dos dirigentes militares não se restringia, porém, estritamente à duração das hostilidades, e a antiga pólis-república procurava assegurar que os chefes militares não se organizassem num estrato dirigente distinto; daí a frequente acusação de que visavam uma tirania, a prática do ostracismo, etc. É evidente que mesmo então existiam homens que, objectivamente, actuavam de acordo com as normas da actividade política, mas as categorias separadas de «político» e de uma «actividade política» que se desviasse das normas gerais da vida social não tinham ainda surgido na vida e no pensamento. Devo acrescentar que existiam muito mais possibilidades e oportunidades de uma acção política *par excellence* em Roma, particularmente durante os primeiros tempos do Império. Por que razão essa época, que viu a elaboração do código legal clássico, não teve um teórico político próprio, é uma questão que não posso tentar responder aqui. É porém evidente que na débil organização política da Idade Média, na qual a actividade política foi de novo estritamente determinada pela «comunidade natural» e em que não existia sequer em germe uma divisão do trabalho relativa à liderança, o problema perdeu a sua base na realidade. Mesmo em *De monarchia* de Dante não existe o menor vestígio de uma análise política. A divisão burguesa do trabalho devia forçosamente desenvolver-se antes que a política pudesse surgir como «ofício», como preocupação do político, um homem com capacidades e deveres especiais e com uma maneira especial de pensar; e, poderia acrescentar, seria ainda preciso que se verificassem as circunstâncias em que este tipo de actividade política profissional se transformaria numa questão de vida ou de morte. E isto conduz-me novamente a Maquiavel.

Pode ser mais difícil ver por que razão disputo a Platão ou a Aristóteles o mérito de terem formulado o problema levantado por Bodin. A razão disto é, antes de mais, o facto de nem Platão nem Aristóteles terem feito qualquer distinção entre Estado e sociedade. Como resultado, para eles os problemas políticos objectivos, as análises das instituições, etc., encontram-se entrelaçadas com problemas éticos. Para Platão, em particular, a República é idêntica à pólis. Em última análise, Aristóteles também não foi além disso. É certo que na sua análise partiu do problema da escravidão, ou seja, dessa relação social que era *comum* às várias cidades-estado que examinou, e nessa medida procurou atingir, em comparação com Platão, uma compreensão mais genérica da sociedade contemporânea. Mas a qualidade de Estado ainda se mantinha idêntica às *formas de Estado*, e estas às *constituições.* Em Bodin, a questão é já muito diferente. Tendo presenciado o aparecimento do Estado burguês moderno, foi capaz de apreender o conceito geral de «Estado» no âmbito da categoria de um *Estado nacional* em vez de um do tipo *pólis.* Foi capaz de mostrar o «outro lado» do problema levantado por Maquiavel. O seu monarca ideal, que garantia a propriedade privada burguesa, a liberdade pessoal, a legalidade civil, a tolerância, a liberdade religiosa, etc., proclama pela primeira vez o novo *status quo* da existência burguesa (uma existência divorciada da do *citoyen*), um *status quo* que torna necessário o «político profissional».

Se a divisão de trabalho tornou possível o desenvolvimento geral da técnica política e tornou necessárias as capacidades políticas especiais, isto não significa ainda, como é evidente, que a divisão do trabalho fosse a *única* causa deste novo fenómeno. A divisão do trabalho era apenas *um aspecto* da evolução da sociedade burguesa como *processo global.* Já me referi anteriormente a alguns outros aspectos

relacionados com o que acabámos de dizer e pelo menos igualmente importantes — antes do mais, o ritmo mais acelerado da história, que exigia decisões cada vez mais rápidas, adaptadas a novas situações, e o declínio da orientação para o passado e a crescente orientação para o futuro, que tornaram incertos a tradição e o precedente e exigiram novos recursos individuais. Pelo menos igualmente importante, porém, era o aumento em proporção geométrica dos contactos internacionais e dos conflitos entre nações, nos quais a tomada de decisões tornava necessários inúmeros tipos específicos de conhecimento — e os diferentes tipos de conhecimento tornavam-se cada vez mais numerosos à medida que o tecido económico e político da sociedade se tornava mais complexo: uma política nacional que, aqui e ali, se estava já a transformar numa política mundial. E quanto mais vasta era a unidade que a actividade política procurava e realizava, mais pesadas se tornavam as consequências; quanto menor era o papel desempenhado pelo precedente na tomada de decisões, mais dependiam os resultados da responsabilidade pessoal dos políticos.

O Renascimento foi uma época que produziu de facto grandes personalidades políticas. Os políticos do mundo burguês nascente eram estadistas, não simples funcionários (o que tenderam a ser em períodos «acabados», menos agitados do desenvolvimento burguês) e, neste sentido, eram todos representantes daquilo que Maquiavel considerava a *techné* política. Com efeito, não devemos imaginar o tipo de «político» *par excellence* como alguma espécie de burocrata ideal. O movimento autónomo da política pressupõe autênticos motores, sujeitos autónomos capazes de deixarem a marca das suas personalidades na história. Quer seja legislador ou consolidador, governante ou conselheiro, guerreiro ou pacificador, alguém que engrandeça o seu país ou seja o fautor do seu florescimento económico, o político encontra-se subordinado à divisão do trabalho na medida em que as suas ideias, e particularmente a realização destas, exigem um tipo diferente de pensamento e comportamento, e uma ética e um *modus operandi* diferentes, por exemplo, dos do filósofo, do artista ou do burguês comum. O político de Maquiavel não era do género do político conservador da Inglaterra vitoriana.

O brilhantismo do conceito do político de Maquiavel causa ainda mais admiração se tivermos em vista o facto de serem muito poucos os talentos políticos existentes no seu próprio país. Mesmo César Bórgia não o era; Maquiavel cita-o mais como exemplo e paradoxo. Mas, simultaneamente, a pobreza de políticos em Itália explica a maneira de pensar de Maquiavel. Era precisamente por a Itália não ter políticos que estes se tornavam tão *necessários*. Em última análise, o *Príncipe* constitui um pedido agonizante de socorro, um grito pedindo personalidades cujos protótipos podem ter existido mas nunca alcançaram grandeza.

Em Maquiavel, a política como *techné* surge sob a forma de várias das suas diferentes componentes, se bem que, em última análise, reunidas: como *conhecimento político,* como *manipulação política,* como *prática política* e como *ética política.*

O conhecimento político e a prática política estão sempre dirigidos para o *fim como um todo*. Constituem o indispensável corolário um da outra. A correcção do conhecimento político e da prática política é determinada pelos factores que já discuti demoradamente: um reconhecimento do momento apropriado, um sentido das tendências do movimento que opera na sociedade, a capacidade para «seguir a corrente quando esta é útil», uma concepção da reforma em harmonia com «os tempos», etc. Se um homem falhar neste conhecimento político geral e na *praxis* política, pode ser subtilíssimo e um astuto dissimulador, pode empregar as artimanhas mais adequadas da política, mas nunca conseguirá ser um político sério. Nada se encontra mais ausente da mente de Maquiavel do que recomendar uma moralidade ou formas de manipulação em política, independentes da

percepção global da situação e da prática global individuais. Só os «maquiavelistas» posteriores pensaram e actuaram desse modo. Se um homem não conseguir alcançar os resultados desejados, e benéficos, com os meios permitidos em política — se, por outras palavras, o seu conhecimento e prática políticos «saem pela culatra» —, então as suas decisões éticas ou de manipulação não merecem o respeito ou o perdão. Repetindo uma vez mais: para Maquiavel, as consequências constituem o critério principal, assim como o critério moral mais importante da acção política genérica. O requisito básico para se ser bem sucedido nos resultados, no entanto, é o conhecimento e a prática políticos correctos; a manipulação política e a moralidade política são apenas aspectos *subordinados*, se bem que necessários, daqueles.

No contexto do conhecimento e da prática políticos, todavia, Maquiavel dá uma grande ênfase à questão da manipulação e da ética — se bem que, deve acrescentar-se, a ênfase dada varie de obra para obra. Nos *Discursos*, as questões do conhecimento e da *praxis* ocupam o primeiro plano, enquanto no *Príncipe* é mais ao aspecto da manipulação e da ética que cabe a dianteira.

Qual é a essência da manipulação em Maquiavel? É *o uso da totalidade dos meios* com vista à implementação prática do conhecimento político. Nenhum dos meios deve ser rejeitado se for *necessário* obter o resultado desejado: é este, em resumo, o conteúdo da teoria dos meios e dos fins de Maquiavel. Quanto a isto, é necessário sublinhar duas questões. A primeira é que Maquiavel fala sempre dos meios que são necessários para atingir um fim. Os meios que nos afastam do fim desejado (e da *praxis*) devem ser rejeitados — quer se trate de meios bons ou maus. *Num sentido político, os maus meios apenas são meios inadequados.* E Maquiavel nunca nega que aquilo que é mau e repreensível pode muitas vezes ser, de um ponto de vista político, inadequado. Assim, sublinha, por exemplo, que um príncipe não deve fazer-se odiar pelo povo aproveitando-se do seu dinheiro ou das suas mulheres. Mas diz claramente que *existem casos*, que aliás não são raros, em que os meios adequados são moralmente maus ou problemáticos. O príncipe, escreve, «não deve desviar-se do que é bom, se possível, mas [deve] ser capaz de praticar o mal se for obrigado a isso»(1). Outra coisa a observar desde já é que a tese de Maquiavel nada tem em comum com o axioma jesuíta de que «o fim justifica os meios». Com efeito, «o fim justifica os meios» implica que, à luz do fim pretendido, mesmo os meios perversos se tornam bons e «justos». Maquiavel, no entanto, insiste em que, mesmo que o empreguemos para um fim bom, *o carácter ético do meio mantém-se inalterável*. Um meio mau continua a ser um meio mau mesmo quando é considerado necessário. Este aspecto é bastante importante, tanto teórica como praticamente. Analisarei as suas implicações teóricas mais tarde; por agora, examinemo-lo apenas de um ponto de vista prático. Maquiavel revela as contradições objectivas da manipulação política. Se estas contradições objectivas se encontrarem perfeitamente claras na nossa mente, então seremos capazes de analisar repetidamente o problema do que é «adequado» e do que «não é adequado» — e, na medida em que um mau meio perde a sua necessidade (e, portanto, deixa de ser adequado), facilmente o podemos rejeitar. Se, por outro lado, considerarmos o nosso meio «justo» do ponto de vista do objectivo considerado, então o nosso conteúdo de valor sofre uma transformação e acabamos por justificar o uso desse meio *em si próprio*. Neste caso, a contradição deixa de ser consciente e perdemos não só a nossa capacidade ética como também a nossa capacidade política de discernimento; a necessidade de fazer constantemente juízos sobre a adequação ou inadequação do nosso meio desaparece. «É portanto

---

(1) *The Prince* (capítulo 18), edição de 1950, pág. 65.

necessário a um príncipe, que deseje manter-se como tal, aprender a maneira de não ser bom», escreve Maquiavel, «e a utilizar ou não este conhecimento, conforme a necessidade da situação» (1). Só o homem que sabe quando está a ser mau e que sabe que está a sê-lo, e que sabe que está a ser mau só até ao ponto em que é necessário, pode prescindir dos meios maus com a mesma facilidade com que os usa.

A necessidade da *manipulação política* fundamenta-se — como já disse — socioantropologicamente na «corrupção» dos homens. «Se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom; mas como são maus, e não são honestos para connosco, também não somos obrigados a sê-lo para com eles»(2). A corrupção dos homens é a razão de poderem ser utilizados para certos fins (inclusivamente fins correctos) apelando apenas para duas emoções básicas: o interesse e o medo. Se, no entanto, o objectivo a atingir é completamente contrário aos seus interesses, torna-se necessário eliminá-los. Relativamente a isto, devo porém esclarecer ainda que Maquiavel considerava justificado empregar a violência (a cujos problemas éticos voltaremos mais adiante) apenas contra a minoria, os «ilustres», e contra inimigos políticos abertamente perigosos, mas nunca contra o povo. Neste caso, «intimidar o povo» é a mais extrema das atitudes permissíveis. Maquiavel (o plebeu Maquiavel) não reconhece a existência de qualquer fim que permita justificar como meio «adequado» o genocídio.

Assim, não há razões para evitar operar, em política, com o interesse e o medo, tanto para adquirir poder como para o manter. Só em cada situação concreta se pode determinar se é o medo ou o interesse o mais importante, ou quais as instituições concretas necessárias para mobilizar os interesses ou manter o medo, ou para ambos estes resultados; e essa determinação deve ser realizada a todo o momento.

> Pois é necessário observar que os homens devem ser acarinhados ou então destruídos; vingar-se-ão dos pequenos danos, mas não o poderão fazer relativamente aos grandes; portanto, o dano que infligimos a um homem deve ser tal que não tenhamos de temer a sua vingança (3).

É evidente que o problema da violência ultrapassa de longe a esfera da manipulação política. Assim, a eliminação dos inimigos políticos, retirar-lhes os meios de vingança, etc., são métodos que pertencem essencialmente à categoria da *praxis*. Os aspectos manipulatórios surgem principalmente nos efeitos *indirectos* da violência e na luta por resultados indirectos; *nesses momentos, a violência não é a consumação de uma missão histórica* (como quando o primeiro Bruto mandou executar os seus filhos, e quando o Bruto posterior assassinou César), *mas um meio de «manter as pessoas sob controlo».* Um exemplo disto é o caso de César Bórgia e do governador da Romanha. César Bórgia levou o seu governador a dirigir a província com uma mão firme mas, ao ver que começava a ser odiado por isso, (4)

> quando deparou com uma oportunidade mandou cortá-lo [ao governador] a meio e colocá-lo certa manhã na praça pública de Cesena com um pedaço de madeira e uma faca manchada de sangue a seu lado. A ferocidade deste espectáculo provocou a satisfação e o assombro do povo.

---

(1) *The Prince,* (capítulo 15), *ibid.*, pág. 56.
(2) *The Prince* (capítulo 18), *ibid.*, pág. 64.
(3) *The Prince* (capítulo 3), *ibid.*, pág. 9.
(4) *The Prince* (capítulo 7), *ibid.*, pág. 27.

Simultaneamente, a categoria de manipulação política é muito mais vasta do que a de violência «para manter as pessoas sob controlo». A *simulação* e a *dissimulação* não desempenham um papel menos importante nela do que a violência (para referirmos apenas meios que são moralmente contraditórios e ambíguos). O primeiro apóstolo da categoria do «mal necessário» considerou a simulação dos juízos e preconceitos morais prevalecentes como uma das principais formas de manipulação política. Podemos recordar a nossa anterior discussão, a propósito do problema do conhecimento dos homens, sobre como e porquê a hipocrisia se desenvolveu nesta época até se transformar num problema social e ético praticamente universal. O medo de ser «desvendado», que caracterizou o comportamento global dos homens motivados pela luta competitiva em todo o lado, desde a vida económica até à ciência e à ideologia, surgiu necessariamente de maneira ainda mais evidente em relação com a actividade política. O uso de princípios morais genéricos, recebidos de fora, como uma cobertura, significava igualmente esconder os próprios planos e intenções mais profundos, constituindo portanto uma vantagem na luta competitiva. Mas, evidentemente, significava também algo mais. *Os homens procuraram quase sempre os princípios e requisitos morais (ideais) da vida quotidiana nas pessoas proeminentes,* e portanto nos políticos. Quanto maior é a sua confiança nestes, mais julgam encontrar neles esses ideais. Fazer surgir este tipo de confiança constitui um dos métodos da manipulação política. Não posso continuar a descrever aqui este facto com maior profundidade, e muito menos analisá-lo; gostaria apenas de observar que esta expectativa por parte da opinião pública é um fenómeno dual. Por um lado, tentar «medir» o «grande homem» pelo nível médio dos ideais de uma época conduz, em parte, a uma incapacidade para compreender a verdadeira grandeza; por outro lado — e, normalmente, é isto que acontece — conduz a uma reinterpretação da grandeza em termos de sensibilidade popular. Nesses momentos, surge o ideal do «grande homem de pantufas», do chefe militar que é o «melhor marido e pai do mundo», do líder político que é um «homem piedoso, religioso, benevolente». As possibilidades de manipular este tipo de imagem ideal tornam-se então infinitas. Mas o outro lado da questão não é menos importante. A necessidade de render aparentemente preito a certos ideais — a homenagem que o vício presta à virtude, como La Rochefoucauld resumiu sucintamente mais tarde — é uma confissão do facto de o mal não poder ser tornado universalmente atraente. São necessários políticos muito maduros e um povo igualmente muito maduro para que o conceito de «mal necessário», e os actos que dele decorrem, possa ser aceite abertamente, sem disfarce.

Maquiavel não reconheceu, nem descreveu, o tipo de estadista capaz de revelar o mal necessário ao seu povo. O seu ideal era o político que *menos mentisse a si próprio*. «Assim», escreve, «é bom parecer misericordioso, dedicado, humano, sincero, religioso, e sê-lo; mas também é preciso ter uma mente tal que quando é necessário ser de outro modo se seja capaz de mudar para as qualidades opostas» ([1]). Simultaneamente, devo acrescentar que Maquiavel não apenas julgou como possível (caso extremo) um tipo de político que não se enganasse a si próprio — um homem que simulasse, é certo, mas soubesse aquilo que estava a fazer e porquê, até onde deveria ir na sua simulação, etc. — *foi até incapaz de levantar a questão* de saber o que acontece quando o próprio príncipe começa a acreditar, mais ou menos, nos valores e ideais que tem simulado. Nesse ponto, o mundo da *praxis* e o da manipulação divergem nitidamente um do outro. Enquanto na *praxis* o geral se encontra sempre presente (na compreensão e perseguição das tendências gerais presentes no mundo), a manipulação é reduzida à criação de

---

([1]) *The Prince* (capítulo 18), *ibid.*, pág. 65.

uma esfera de acção para o indivíduo e à preservação do seu poder; a *techné* política reduz-se de um exercício do poder a uma técnica que tem como objectivo preservar a autoridade individual.

Decorre daí que Maquiavel não distinguiu tipos de manipulação em função de formas sociais e políticas, de objectivos ou de tendências sociais, mas sim em função da maneira *como* um político (o príncipe) chegou ao poder — se foi por herança ou por engenho próprio, em tempo de guerra ou de paz, no seu próprio país ou numa província conquistada, etc. Não que esta maneira de colocar a questão não tenha sentido; mas é unilateral. (No *Príncipe*, esta tendência é mais forte do que nos *Discursos*.) Não pretendo depreciar o génio de Maquiavel, mas gostaria de observar que também aqui Shakespeare, na descrição dos seus personagens políticos, apresentou a teoria mais brilhante. Em Shakespeare, a herança de um trono, ou ganhá-lo, pode actuar como motivação (Henrique IV contra Ricardo II), mas este aspecto continua a ser secundário. O conteúdo de todas as medidas tácticas concretas tomadas por um dado político (ou a sua incapacidade para tomar tais medidas, como no caso de Henrique VI) é determinado, em primeiro lugar, pela sua concepção global da sociedade e o seu conteúdo de valor, profundidade e significado. Por isso existem muito mais semelhanças entre um Henrique V (que se torna Rei por herança) e um Henrique VII (a quem isso não acontece) do que entre dois reis que sobem ao trono por herança ou utilizando ambos outros meios. A oração fúnebre de Marco António, uma maravilha de manipulação, encontra-se estreitamente ligada à sua actividade global e à sua ideologia global, ao estado de desenvolvimento social como um todo, ao «momento», etc. — e o próprio Marco António nem sequer é o tipo de herói maquiavelista que menos se engana a si próprio, mas antes o tipo muito mais vulgar de herói que, com poucas excepções, em parte acredita e em parte não acredita naquilo que diz.

Se o método usado por Maquiavel para distinguir os vários tipos de manipulação é unilateral, não deixa por isso de constituir uma maneira de descrever uma vasta gama de situações. Dado que já discuti o tema da violência, e a ele voltarei novamente (segundo Maquiavel, é o novo príncipe, que acabou de alcançar o poder, que mais necessidade tem da violência), citarei apenas uma outra passagem, a fim de ilustrar o modo como o pensador florentino viu as possibilidades de governar uma monarquia absoluta estabelecida [1]:

> Um príncipe deve igualmente apresentar-se como um apreciador do mérito, dar preferência aos aptos, e honrar aqueles que são superiores em qualquer arte. Além disso, deve encorajar os seus cidadãos a seguirem serenamente as suas vocações, tanto no comércio e na agricultura como em qualquer outro ofício seguido pelos homens... Além disso deve, nas estações apropriadas do ano, manter o povo ocupado com festivais e espectáculos; e como todas as cidades se encontram divididas em guildas ou em classes, deve dar atenção a todos estes grupos, confraternizar com eles de vez em quando, e dar-lhes um exemplo da sua humanidade e liberalidade...

Além disso, deve juntar à sua volta um certo número de homens astutos que falem sempre verdade diante dele. Nesta forma política, portanto, os meios moralmente contraditórios e equívocos passam, em grande parte, para último plano. E isto, por sua vez, aponta para outro aspecto importante do pensamento de

---

(1) *The Prince* (capítulo 22), *ibid.*, pág. 85.

Maquiavel, a saber, o facto de *ele nunca ter considerado o mal necessário como algo a empregar de maneira constante e regular, mas sim como um meio temporário de assegurar com maior firmeza o poder*. É por esta razão que se tornava tão importante ter consciência de que certos meios eram necessários, mas *maus*(1):

> [As crueldades] bem cometidas serão aquelas (se é lícito utilizar a palavra bem a propósito do mal) que são perpetradas uma vez devido à necessidade de salvaguardar a pessoa, e que depois não são repetidas, sendo substituídas por medidas tão úteis para os súbditos quanto possível. As crueldades indevidamente cometidas serão aquelas que, apesar de no início serem poucas, aumentam com o tempo em vez de diminuírem... Deve portanto observar-se que, ao tomar um Estado, *o conquistador deve tentar cometer todas as suas crueldades de uma só vez, a fim de não ser forçado a recorrer a elas todos os dias*...

Antes de apreciarmos o último, mas igualmente importante, aspecto da *techné* política, a questão da moralidade política, gostaria de sublinhar uma vez mais o facto de as afirmações éticas de Maquiavel — por muito que se encontrem restringidas ao âmbito da moralidade política — a excederem muito em significado, aproximando-se das *questões éticas universais*. Devo recordar o que já foi dito sobre a maneira como os conjuntos fixos de valores perderam a sua validade. Maquiavel declara, como uma questão de validade geral, que é impossível actuar de acordo com virtudes abstractas em todos os tempos e lugares, que tal coisa é contrária à «natureza humana» e às exigências da época. Como é óbvio, não se trata aqui, propriamente, de uma nova descoberta. O que era novo, era a aceitação do facto de que a infracção das virtudes (o que num sentido ético abstracto era mau) podia, em certas circunstâncias concretas e de determinados pontos de vista, ser adequada, necessária e, mais ainda, justa. Existe, além disso, um critério que permite medir a sua «bondade» a saber, a *consequência* de uma acção. Uma acção global pode ser correcta mesmo que contenha muitas acções parciais que contradigam grupos de valores aceites, e uma acção global pode ser incorrecta mesmo que não haja uma única parte dela que os contradiga. Maquiavel revelou portanto a contradição interna entre a moralidade abstracta e a ética social real (uma ética não baseada em qualquer Dever, mas sim na unidade do Dever e das possibilidades). E fez notar, simultaneamente, que «tolerar» esta contradição, e eventualmente resolvê-la, não constitui uma tarefa geral, abstracta, teórica, mas sim eminentemente *prática*, e uma tarefa prática tal que cada ser humano isolado deve resolver muitas vezes em cada situação concreta, e pela qual deve deter uma responsabilidade pessoal. A ética de Maquiavel foi o primeiro grande passo dado pela humanidade desde a teoria aristotélica do justo meio no sentido de uma solução teórica do carácter contraditório e pressão da ética. Tal como, com o aparecimento de uma sociedade não comunitária, a responsabilidade moral acabou por pesar cada vez mais sobre os ombros do indivíduo, também Maquiavel proclamou a necessidade da aceitação pelo indivíduo da responsabilidade pelo bem e pelo mal, a chegada da humanidade a um estado de maturidade moral, e *a ética da disposição para correr um risco*. De uma maneira paradoxal, as propostas referidas de Maquiavel serviram para despertar os homens para o carácter arriscado das suas acções e, entre outras coisas, para o facto de muitas vezes só poderem escolher entre um mal maior e um menor e de, nesses casos, nem Deus nem a lei poderam decidir por eles o que devem escolher.

---

(1) *The Prince* (capítulo 8), *ibid.*, pág. 34 (itálicos meus, A. H.).

E agora gostaria de concluir as minhas próprias observações com um paradoxo. *Maquiavel, aparentemente um cínico, é de facto um moralista.* Com efeito, o homem cínico não reconhece valores. Maquiavel, no entanto, reconhece-os completamente, acrescentando porém que o *mundo de valores da realidade não é homogéneo.* De modo nenhum nega o carácter de valor das normas abstractas, dos princípios morais e das virtudes. Pelo contrário, sublinha-o, pois *nega a qualquer acção desprovida de valor absoluto o nome de bem moral.* A dissimulação é boa? Não. É-o a violência? Não. O que é isso, se não precisamente a defesa da pureza absoluta do conteúdo moral e, além disso, essencialmente a sua defesa por um moralista? Porém, não é apenas o mundo de valores moral e abstracto que existe. O êxito também é um valor, a realização de um objectivo é um valor, a expressão da personalidade através da criação é um valor (e já vimos que era bastante importante para o Renascimento), servir o bem estar da humanidade é um valor. E se, por vezes, estes valores só podem ser atingidos violando as normas morais, não se trata então de um caso de conflito entre um não-valor e um valor, mas sim de um tipo de valor em conflito com outro. «Pois quando a própria segurança do país depende de uma resolução a tomar, não se deve deixar que prevaleçam quaisquer considerações de justiça ou injustiça, de humanidade ou crueldade, de glória ou vergonha», escreve Maquiavel nos *Discursos* (1). Neste caso, dos valores em conflito, não são os morais abstractos que têm um maior peso. Como é óbvio, podem existir situações em que os valores morais abstractos possuem um maior peso. Mas é isto, precisamente, que só pode ser concretamente decidido em situações concretas.

De facto, Maquiavel foi um moralista, e isto era verdade mesmo no âmbito da própria ética política, definida em termos estritos. Nem se trata simplesmente de Maquiavel ter «despojado» a acção política do seu conteúdo moral — nem sequer do facto de ter simplesmente descrito o *status quo* existente (como de facto fez), mas de ter aprovado coisas terríveis e tê-las aceite como normas. Existe ainda um outro lado da questão: a «separação» de Maquiavel era dupla. Com efeito, separou o sistema de valores da prática política com a mesma eficácia com que divorciou a prática política do sistema de valores. Toma nota do que realmente existe mas, ao mesmo tempo, exige dos homens que se tornem conscientes das leis e das possibilidades internas da prática social e política real. *Não se trata simplesmente de recomendar a dissimulação e o uso da violência* (se bem que isto também faça *parte* da questão), *mas ainda de recordar às pessoas que estão a dissimular, que estão a utilizar a violência, de levá-las a terem consciência de que a dissimulação e a violência são um mal em si próprias, a saberem, portanto, que só devem ser usadas enquanto forem necessárias, que ninguém fica com as «mãos limpas» por tê-las usado, e que se deve aceitar isto.* Isto é tudo menos cinismo.

Maquiavel não é, por conseguinte, «amoral»; mas explora as possibilidades reais da ética social e política concreta do ponto de vista de um moralista que considera as exigências da prática social e não as de uma moralidade abstracta como valor superior. E fê-lo numa época em que todas as medidas de progresso social eram, necessariamente, contraditórias em termos morais. Isso constituía uma aceitação do carácter contraditório do progresso, o que viria mais tarde a caracterizar muitos dos gigantes do pensamento burguês. No entanto, não seria correcto confundir a sua atitude — particularmente a sua atitude ética — com a de pensadores como Mandeville ou Ricardo. Com efeito, Mandeville e Ricardo eram verdadeiros cínicos. (E, ao usar este termo, não pretendo dar um sentido pejorativo à minha avaliação — pois um certo tipo de cinismo pode por vezes

---

(1) *The Discourses* (Livro III, capítulo 41), edição de 1950, pág. 528.

desempenhar um papel muito positivo na descoberta da verdade, e o cinismo de Mandeville teve de facto esse papel positivo.) Viram o desenvolvimento económico, ou o enriquecimento, como o único critério para o sucesso da actividade social. E declararam — cinicamente, mas atendo-se à verdade — que a abundância material da sociedade capitalista se desenvolve à custa da miséria dos indivíduos isolados, e que as motivações éticas que se encontram por detrás desse desenvolvimento são o egoísmo e os vícios privados que dele decorrem («vícios privados», como Mandeville lhes chama). Aprovam o enriquecimento, e portanto aprovam conscientemente, ao mesmo tempo que aquele, os «vícios privados» de todos os tipos. Para eles, não se põe o problema de esses vícios serem meios para atingir um objectivo ético, um mal necessário a pôr de parte quando tiver deixado de existir a necessidade desses meios; para eles o vício não é um mal temporário, conscientemente escolhido, mas o *estado* do desenvolvimento social. É por isso que a consciência de que o mal *é* mal, do desvio do sistema de valores éticos, e a aceitação da responsabilidade moral por ele não têm qualquer papel nos seus escritos. Onde o vício decorre do egoísmo privado, onde penetra em *todos* os estratos sociais e *todas* as esferas da actividade social, a virtude só pode ser hipocrisia ou estupidez — não existe aí qualquer sistema de valores actuante, nem qualquer risco, nem qualquer responsabilidade moral individual. Nada depende do indivíduo — das suas virtudes ou dos seus vícios — porque o mundo do egoísmo privado é um *mecanismo* de funcionamento suave. O *pathos* de Maquiavel, por vezes revolucionário, outras reformista, mas em todos os casos orientado para a transformação do mundo, torna-se para Mandeville e Ricardo apenas a sabedoria crepuscular do mocho de Minerva.

Ao dizer que Maquiavel foi o primeiro a realizar uma distinção radical entre a moralidade e a ética costumeiras (incluindo a ética política), estamos sem dúvida em terreno firme no que se refere à sua *concepção* global. Na sua *terminologia*, porém, Maquiavel é frequentemente incerto; luta para realizar a sua grande tarefa teórica. Assim, por vezes fala (em relação com os maus meios) em vícios, outras em vícios *aparentes;* num ponto fala de «bom» relativamente às consequências, enquanto noutro acrescenta «se de facto o mau pode ser chamado bom». Noutros casos, designa um resultado bem sucedido por «aparência», o que também empresta uma «aparência de dignidade» ao meio usado. A enorme quantidade de exemplos concretos e as fórmulas teóricas frequentemente repetidas combinam-se, porém, para emprestarem uma clareza inequívoca àquilo que está a ser dito, apesar de todas as vacilações quanto à terminologia.

Ao analisar a ética política de Maquiavel, devo voltar ao problema da *violência.* Não foi a especulação teórica que colocou este problema na ordem do dia, mas sim a situação concreta de Itália. Maquiavel foi levado a considerar o problema da violência principalmente a partir do seu inquérito às razões da queda de Savonarola (1):

> Verifica-se portanto que todos os profetas armados fizeram conquistas e os não armados falharam; pois... o carácter dos povos varia, e é fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil mantê-los persuadidos. É portanto necessário ordenar as coisas de tal modo que, quando deixam de acreditar, possam ser levados a acreditar à força... Na nossa própria época... Fra Girolamo Savonarola, que fracassou completamente nas suas novas regras quando a multidão começou a não acreditar nele... não possuía quaisquer meios para reter firmemente aqueles que tinham acreditado ou obrigar os descrentes a acreditarem.

---

(1) *The Prince* (capítulo 6), edição de 1950, pág. 22.

Assim, a razão da queda de Savonarola consistiu em não ter recorrido à violência como meio de manipulação. Mas a comparação com acontecimentos noutros locais, ou a observação das perspectivas em Itália, podia conduzir à questão da violência tão facilmente como um exame do passado. A monarquia absoluta estabilizara a ordem social em França e em Inglaterra. Mas antes que os grandes «legisladores» pudessem aí nascer, foi primeiro necessário exterminar os seus rivais pelo fogo e pela espada — ou seja, a violência. No seu país, Maquiavel alimentou a expectativa de uma nação italiana unificada sob a forma de uma monarquia absoluta moderna. Para a criar — particularmente à luz dos interesses muito divergentes dos estados mais pequenos e do Papado — era necessário uma mão forte, um homem que não respeitasse nada nem ninguém ao procurar realizar os seus objectivos. Só depois de realizada à força a unidade de Itália se poderia iniciar a grande obra de «legislação», assim como o «retorno» do povo às suas próprias origens.

Aqui, no entanto, deparamos com a única grande dificuldade da ética política de Maquiavel: o facto de, pondo de lado alguns exemplos concretos, ele ter essencialmente *tornado a técnica política completamente independente da esfera económica, e o governo dos homens totalmente independente da administração das coisas*. Nestas condições, a luta política é para ele uma pura luta pelo *poder*. A luta pelo poder é conduzida, por assim dizer, «num vazio». Por muitas vezes que tenha escrito que os homens falham por não terem sido capazes de compreender «os tempos», entende sempre por estes apenas o tempo do poder e da actividade política. Consideremos a teoria dos *corsi e ricorsi*. O ciclo assim descrito constitui uma das formas de poder e autoridade: a república, a tirania, a aristocracia, a oligarquia e o império sucedem-se numa sequência regular; mas sobre que base económica? — disto não surge a menor indicação. Nem poderia existir qualquer indicação, pois, de acordo com Maquiavel, estas mudanças têm sempre lugar uniformemente e *da mesma maneira*. A análise da actividade política num vazio, e a sua separação da administração das coisas, conduz a uma situação em que Maquiavel não é nem pode ser capaz de distinguir os *vários tipos de violência*. A apropriação bem sucedida de uma autoridade puramente pessoal, e os actos violentos realizados ao fazê-lo, são agrupados sem qualquer distinção juntamente com as medidas violentas tomadas para alcançar a libertação do país. E aqui podemos culpar Maquiavel não só por não ter reconhecido uma distinção ética, como ainda por deixar de reconhecer uma *distinção política*. É esta a fonte, e a única fonte, desses sentimentos de repugnância que se apoderam do leitor ao deparar com certas passagens do *Príncipe*, e que suscitaram em Rousseau, sem dúvida um admirador de Maquiavel, a impressão de que *O Príncipe* era uma sátira. Com efeito, quando Maquiavel analisa as acções de César Bórgia, descrevendo a maneira como enganou os Orsini, primeiro oferecendo-lhes presentes e depois «concebendo um plano para os matar um a um», ou quando escreve que «depois do extermínio dos seus inimigos, o seu poder assentou em bases sólidas», a única coisa que não descobrimos é porquê? Simplesmente para tornar a sua autoridade mais sólida? Ou esta autoridade serviria objectivos de maior alcance? E, aqui, podemos voltar novamente a Shakespeare, porque nas suas obras a «ordem» da violência foi de facto restaurada. Com efeito, Shakespeare viu — e de uma maneira brilhante — que o assassínio cometido por um poder puramente individual nem sequer vai ao encontro do próprio critério de Maquiavel, porque depois de se assegurar o próprio poder já não é possível parar, na medida em que *nunca* é possível assegurar esse poder definitivamente e um crime provoca outro. Só o homem para quem o poder apenas constitui um meio — um meio para mudar as coisas, para transformar as relações sociais — pode realmente tornar sólida a sua autoridade e sabe de facto em que ponto deve parar na utilização de meios condenáveis. Nem

a acção unificadora da monarquia absoluta, nem as suas conquistas, nem o engrandecimento do país lhe surgiam de uma maneira abstracta, mas sim como parte de uma concepção global. Basta-nos pensar de novo em Henrique V.

Não se pode negar que, neste aspecto — verdadeiramente polémico — existe de facto uma diferença de ênfase entre os *Discursos* e o *Príncipe*. Nos *Discursos*, Maquiavel procura sempre considerar não apenas a violência, mas ainda o poder adquirido (ou confirmado) através da violência, como um meio para atingir um fim. Considerem-se dois exemplos: «Deve ser repreendido aquele que comete violência com o objectivo de destruir, mas não aquele que a emprega com objectivos benéficos», escreve nos *Discursos* (1). E novamente: «Todos os que se fizerem tiranos de um estado e não matarem Bruto, ou restaurem a liberdade de um estado e não imolem os seus filhos, não se manterão durante muito tempo nessa posição»(2). Se compararmos isto com a passagem do *Príncipe* em que são analisadas as acções de César Bórgia na preparação da eleição papal, é claramente visível essa diferença de ênfase. No entanto, devemos ter em conta que não é tanto uma questão de mudança de ideias, mas o facto de os dois livros terem temas diferentes. Os *Discursos* constituem verdadeiramente uma obra histórico-filosófica, na qual as questões do conhecimento e da prática políticos têm um papel principal, enquanto o verdadeiro tema do *Príncipe* é a técnica política e, antes do mais, a moralidade e a manipulação políticas. E foi principalmente na sua análise desta última que a negligência da estrutura económica limitou Maquiavel, mais do que na sua exposição de concepções históricas latas, em que as relações substantivas eram mais óbvias.

Mas, depois de a actividade política ter sido analisada isoladamente da actividade social global, não podia deixar de resultar alguma incerteza, pois Maquiavel procurou de facto ser *científico*. Como é evidente, o facto de em dados casos *concretos* a violência se tornar indispensável para alcançar a liberdade ou a preservar não constituía de modo algum uma novidade, e muito menos uma descoberta de Maquiavel. Petrarca, por exemplo, na sua carta a Cola di Rienzo, insiste quase histericamente na necessidade da violência, e, após a queda do seu herói, explica o acontecimento da seguinte maneira (3):

> O homem que não pode perseguir aquilo que deseja tão firmemente quanto desejaria e os tempos exigem, merece ser punido da pior maneira; depois de ele [Cola] se ter tornado o campeão da liberdade, deveria ter morto todos os seus inimigos de um só golpe (uma oportunidade que a Sorte nunca deu a qualquer outro governante), mas em vez disso deixou-os ir a todos, e ainda por cima armados! Oh! escuridão cruel e lamentável, que por entre o esplendor dos mais magníficos empreendimentos tantas vezes turva os olhos dos mortais...

Aqui Petrarca formula, *in concreto,* a ética das consequências em política. O facto de em certas circunstâncias a violência ser moralmente correcta constituía praticamente um lugar-comum. Assim, por exemplo, Gianotti, o amigo de Miguel Ângelo, num dos seus diálogos, coloca na boca deste as seguintes palavras: «Quem quer que elimine um tirano não mata um ser humano... mas um animal selvagem que se escondeu sob uma pele humana... Assim, Bruto e Cássio

---

(1) *The Discourses* (Livro I, capítulo 9), edição de 1950, pág. 139.
(2) *The Discourses* (Livro III, capítulo 3), *ibid.*, pág. 405.
(3) *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari* (libro XIII, 1), org. Giuseppe Fracassetti, Florença, Le Monnier, 1863-7, III, págs. 229-230.

não actuaram de maneira incorrecta quando mataram César» ([1]). Mas — como vimos — não são os casos individuais que Maquiavel analisa, nem os exemplos individuais; não se ocupa de possibilidades, nem oferece conselhos concretos para situações concretas. Procura, pelo contrário, os modos de actividade política *gerais e necessários* (incluindo a manipulação). É precisamente isso que é tão radicalmente novo nele. Só poderia ter evitado completamente as suas dificuldades se tivesse descoberto outros aspectos, outras facetas substantivas desta mesma validade genérica.

Se é certo que Maquiavel revelou as contradições inerentes à política e à ética da nova época, também o é que apenas chamou a atenção para *um* aspecto dessas contradições. Outros dedicaram-se a tratar outros aspectos. O século XVI demonstrara brutalmente que a evolução da essência humana ocorria a par da alienação desta mesma essência humana. Ninguém, como é evidente, o viu ou formulou em termos gerais. No entanto, o facto de o desenvolvimento dos meios de produção ser simultaneamente benéfico e nocivo, o facto de a acumulação de riqueza não diminuir a miséria humana mas, pelo contrário, a agravar, o facto de a civilização não pôr fim à desmoralização, antes a reproduzindo sob uma forma mais aguda (e numa medida cada vez maior) — tudo isto se tornava cada vez mais fácil de reconhecer, e era de facto reconhecido. Alguns apenas mencionavam esses aspectos, enquanto para outros eles desempenhavam um papel primordial; alguns limitavam-se a descrevê-los, registando os factos, enquanto outros os atacavam ou defendiam apaixonadamente.

Deve porém sublinhar-se que esta era uma época de transição. Nem as contradições da riqueza nem as da tecnologia surgiam «puramente» como uma parte da problemática do capitalismo. More, Bruno e Campanella foram talvez os únicos a ir além das maneiras tradicionais de colocar a questão, com vista a destilar a problemática «pura» da sociedade burguesa. Examinemos primeiramente este facto em relação com o carácter contraditório do desenvolvimento dos meios de produção.

Para aqueles que, em séculos ulteriores, trataram este fenómeno, a principal força actuante no sentido do estropiamento dos seres humanos foi a divisão técnica do trabalho (ou a divisão do trabalho social). Durante o Renascimento, no entanto, este problema foi considerado apenas pelos escritores utópicos, e mesmo assim indirectamente, não tanto nas suas análises críticas como nas suas disquisições positivas (utópicas). No caso de outros — como já vimos no que se refere a Pomponazzi —, a divisão do trabalho era algo de inequivocamente afirmado; na maior parte dos casos, no entanto, omitiam a sua análise. Também para estes as contradições morais da tecnologia tinham um aspecto individual e um aspecto geral, social. No plano individual, falava-se da sua capacidade para mutilar a individualidade humana e da devastação moral por ela causada. Mas esta mutilação e devastação moral não se manifestavam no *uso* da tecnologia, no *trabalho*, mas sim na procura e *descoberta* de novos processos técnicos. O homem que idealizava novos processos era um conhecedor dos *segredos* e um possuidor de *poder*. Os seus inventos eram contraditórios precisamente porque eram «misteriosos» e porque conferiam poder. Era por isso que permitiam a alguns elevarem-se acima da comunidade dos homens «vulgares», tornavam possível a estes atitudes que não se encontravam ao alcance de outros e cuja mecânica esses outros não podiam compreender; com eles, portanto, qualquer mal podia ser perpetrado, e todos os outros se encontravam à sua mercê. É este o aspecto «diabólico» da tecnologia, o *problema*

---

(1) Citado em Charles de Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo*, Zurique, Rhein Verlag, 1949, pág. 30.

de *Fausto*. Acrescente-se, de passagem, que quando Bacon disse que «conhecimento é poder» se estava a referir também a *este tipo* de poder; não há qualquer razão para interpretar a frase apenas em termos da noção moderna de «poder sobre a natureza» (que se encontra próxima da noção marxista).

O aspecto social da contradição manifesta-se na possibilidade oposta, a da redução do privilégio, pois os avanços tecnológicos nivelam as desigualdades; além disso, todas as inovações técnicas, e a divulgação de qualquer técnica, acarretam o perigo de *poderem ser voltadas contra a humanidade* ou poderem, por si próprias, e sem que tenhamos qualquer poder sobre isso, voltar-se contra a humanidade. Relativamente à ideia de «igualização» ou «nivelamento», poderei reportar-me à passagem em que Ariosto lamenta a descoberta da pólvora. Esta liquida o valor militar e põe fim à distinção entre a coragem e a cobardia. Aqui, no entanto, deve igualmente ser citada a resposta de Maquiavel. O escritor florentino replicou que a pólvora não diminuía as virtudes marciais; apenas exigia novas virtudes, que iriam substituir as antigas. Com essa resposta concreta não desejava, porém, concluir que o problema não tinha importância. Nas discussões quanto à maneira como a tecnologia se pode voltar contra o homem são normalmente destrinçados dois aspectos: o crescimento das forças destrutivas e o aumento das oportunidades de fausto. «A vida humana deve certamente muito às [artes mecânicas]», escreveu Bacon, «e, no entanto, da mesma fonte surgem instrumentos de luxúria e também instrumentos de morte» (1).

O carácter ambíguo da riqueza criada pela tecnologia constituiu um tema particularmente favorecido durante o Renascimento. Devemos observar desde já que de entre os pensadores da época, *nem um só* considerou o problema da pobreza e da riqueza como um problema *individual*. A tradição católica foi aqui bastante útil; bastava secularizá-la. Para o catolicismo (antes da Contra-Reforma), a pobreza fora um programa e um ideal (e, portanto, não podia constituir uma falha individual); simultaneamente, era uma «posição» determinada pelo lugar de cada indivíduo no sistema feudal, sendo portanto, uma vez mais, determinada por Deus. A ideia, se é que se lhe pode chamar assim, de que os pobres o são porque não trabalham, enquanto os ricos atingiram essa situação como resultado das suas capacidades, tornou-se a ideologia de um capitalismo triunfante e encontrou a sua expressão mais imediata no protestantismo. Durante o Renascimento, portanto, era ainda desconhecida. A riqueza e a pobreza eram vistas como fenómenos sociais objectivos, e a sua causa era procurada na própria sociedade, e não nos indivíduos.

Quanto ao *processo através do qual a riqueza era produzida*, todavia — tratava-se de algo que os homens do Renascimento mal começavam a analisar. Com efeito, preocupavam-se essencialmente com o problema do *uso da riqueza*. Esta podia ser «bem» ou «mal» empregue. Era bem empregue no caso de beneficiar o comércio, a «indústria» e a cultura, mal no caso de dar lugar à ociosidade, ao luxo e à negligência dos assuntos públicos. Não devemos esquecer que esta maneira de considerar a questão desempenhou um papel igualmente importante nos séculos seguintes. Mesmo os economistas clássicos ingleses distinguiram entre as indústrias que produziam artigos úteis e as que produziam artigos de luxo (se bem que ainda considerassem estas últimas como produtivas), enquanto Saint-Simon separava a classe dos «ociosos» da dos «trabalhadores» (categoria à qual, como é óbvio, também pertenciam os capitalistas). E, no entanto — como o indica a própria distinção de Saint-Simon — no auge da economia política clássica, a classe capitalista que estava a desenvolver os meios de produção era cada vez mais diferenciada (mesmo quando *produzia* artigos de luxo) da classe puramente *consu-*

---

(1) Bacon, *Of the Wisdom of the Ancients*, em *Works*, VI, pág. 735.

midora de luxos, a nobreza. Mas durante o Renascimento, particularmente durante o século XVI, não era este o caso. Em Itália, a classe burguesa pioneira *par excellence* iniciou o caminho para uma refeudalização; o capital dedicado à produção foi cada vez mais deslocado para o luxo e a «ociosidade». Em Inglaterra, em Espanha e em França, por outro lado, a classe nobre aburguesara-se (se bem que em diferentes graus) — essa mesma nobreza cuja exigência de luxos surgira pouco antes mas que agora se manifestava cada vez mais. Assim, a riqueza «útil» e a «inútil» não podiam ser identificadas com classes específicas, e por essa razão não era possível qualquer análise do seu carácter social. Eis, pois, porque os pensadores do Renascimento, desde Petrarca até Bruno, se contentaram com uma mera *descrição* da riqueza como algo com a dupla face de Jano, sem empreenderem uma análise mais profunda do fenómeno.

Os pensadores do Renascimento não estavam menos interessados pela questão de saber se a riqueza era útil politicamente, do ponto de vista da consolidação do Estado. Aqui as opiniões diferiam bastante, e não desejo enumerá-las a todas. Mas gostaria de observar que o estado indiferenciado do problema é indicado pelas referências constantes a *Roma*. «Roma, conquistadora do mundo, foi ela própria conquistada pela riqueza», escreveu Petrarca [1], sem lhe ocorrer que a riqueza da sua própria época e a de Roma não podiam ser comparadas. Também Maquiavel proclamou bem alto a maneira violenta como a opulência corrompe a moral, fundamentando-se de novo em exemplos romanos. Mas também foi ele quem declarou, citando Roma *e* Florença, que a luta entre os ricos e os pobres constitui um dos requisitos básicos de uma manipulação política correcta e com êxito. Com efeito, só onde aquela existe poderá o príncipe manobrar entre os dois grupos, com os seus interesses opostos, atingindo assim mais facilmente os seus próprios objectivos. Maquiavel viu que a pobreza era boa para uma nova república, enquanto a riqueza (e a pobreza) era boa para uma monarquia.

Não é de admirar que numa época em que as contradições que tinham a sua origem no desenvolvimento tecnológico, na riqueza e (como seu resultado) na propriedade privada se estavam a transformar no tema constante da discussão quotidiana (se bem que não ainda a sua unidade orgânica), a imagem da «idade de ouro» de Ovídio devesse surgir repetidas vezes. Podemos verificá-lo na crítica de Bruno, no elogio da «loucura» de Erasmo, e nos argumentos de Gratiano na *Tempestade* de Shakespeare. Era a ideia de um mundo no qual não existia propriedade, Estado, lei, obrigação de trabalhar, egoísmo e mal — apenas a fruição tranquila, a perseverança, o repouso e a moral pura. Muitos dos melhores espíritos «voltam-se» para o passado pacífico e paradisíaco da humanidade com nostalgia. A palavra «paradisíaco» deve ser sublinhada, pois a renovação do mito da «idade de ouro» é um sinal do desvanecimento do mito júdeo-cristão. O paraíso privado de Adão e Eva dado por Deus é substituído pelo grande paraíso social comum da humanidade.

Mas não obstante a nostalgia dos melhores espíritos, o estado de natureza ainda não levava os pensadores de primeiro plano a colocarem a questão de uma maneira *científica*. A época da sua interpretação *histórica* estava ainda bastante longe. Para tal eram necessários mais princípios gerais de historicidade, como os que surgiram com o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, de Rousseau. Como *programa*, era ilusório — é por isso que o Gratiano de Shakespeare é tão grotesco. Os opositores eruditos do ideal de uma «idade de ouro» eram bastante numerosos. Para Bruno, a idade de ouro tinha um conteúdo de valor *negativo*. Um paraíso

---

(1) *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari* (Livro XI, Carta 16), org. Fracassetti, III, pág. 92.

feliz, sem desejos e sem actividade constante, e sem progresso, repugnavam a Giordano Bruno, um dos mais apaixonados defensores da sociedade burguesa. Preferia aceitar um mundo em que existisse a fogueira e os heróis como ele fossem queimados vivos, a idealizar uma ordem social na qual não existisse o mal pela simples razão de não existir uma autoconsciência humana (1):

> Durante a idade de ouro, portanto, os homens não eram, graças a Sloth, mais virtuosos do que hoje o são os animais... Mas quando, com a imitação da acção divina e a propensão das capacidades espirituais para aquela, começaram a surgir as dificuldades e as necessidades, a mente do homem foi consequentemente estimulada; os homens inventaram os ramos da indústria e descobriram as artes, até que hoje, *sob o aguilhão da necessidade, invenções cada vez mais prodigiosas saem dia-a-dia das profundidades da mente humana... Não nos admiremos com as injustiças e iniquidades que cresceram lado a lado com as aspirações do homem ao bem...* Na vossa idade de ouro, os homens ainda não eram virtuosos, visto que não eram pecadores; pois existe uma grande diferença entre a inocência e a virtude...

Esta argumentação apresenta uma semelhança extraordinária com a crítica de Diderot ao *Discurso* de Rousseau.

Alguns consideraram erradamente que os grandes utopistas do Renascimento, More e Campanella, reviveram a ideia de uma idade de ouro, tal como outros os viram, também erradamente, como antecessores directos do utopismo posterior à Revolução Francesa. Já disse que em More e Campanella não há qualquer vestígio de uma orientação para o futuro, mas simultaneamente também não o há de uma orientação para o passado. Não diferem de Bruno por desejarem uma «idade de ouro», mas sim nos aspectos do presente que aceitam, naquilo que consideram *necessário e no que julgam acidental.* Bruno considera inevitável que «sob o aguilhão da necessidade» o mundo avance, num duplo sentido: no sentido de que as carências continuarão a crescer, e no de que a propriedade, a contradição entre a riqueza e a pobreza, deverá continuar a desempenhar um papel de controlo. More e Campanella, no entanto, afirmam que são *concebíveis* condições sociais sob as quais as carências possam ser satisfeitas a um dado nível e não sejam governadas pela «necessidade» nesse duplo sentido. Foi o *modelo* de uma tal estrutura social que eles criaram.

Mas será a propriedade privada e a sua expressão subjectiva, o interesse material individual, o único regulador adequado — ou sequer o melhor — da sociedade? É em torno deste assunto que se desenvolve todo o debate da *Utopia* de More. Primeiramente, o próprio autor não tem a certeza: «Pois como pode existir abundância de bens, ou de qualquer coisa, onde todos os homens afastam as mãos do trabalho? Onde a consideração dos seus próprios ganhos leva os homens a não trabalharem...?», pergunta (2). A isto Rafael responde com a sua descrição da ilha da Utopia. E a conclusão final é (3):

> Em outros locais falam ainda da riqueza comum, mas todos os homens tentam alcançar os seus ganhos privados. Aqui, onde nada é privado,

---

(1) Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, em Guzzo e Amerio (org.), *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, págs. 537-58 (itálicos meus — A. H.).
(2) More, *Utopia*, em Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, pág. 152.
(3) *Ibid.*, pág. 234 (itálicos meus — A. H.).

os assuntos comuns são considerados com seriedade... Pois noutros países quem não sabe que morrerá de fome, a menos que se tenha precavido com suficientes provisões, apesar de a riqueza comum nunca ter florescido tanto entre os ricos? É assim *compelido pela própria necessidade* a ter apenas em conta a si próprio, em vez de se preocupar com o povo, ou seja, com os outros.

Aqui, portanto, a categoria da «necessidade», normativa para a economia burguesa, surge novamente, mas desta vez não como motor do progresso económico e sim como um obstáculo moral que, de um ponto de vista económico, é na melhor das hipóteses indiferente. Assim, as utopias de More e Campanella não deveriam ser tratadas simplesmente como exigências ideais de normas éticas, meramente decorrentes da indignação moral. Desejavam — usando a expressão de András Hegedüs — satisfazer simultaneamente as exigências da optimização e da humanização. Esta optimização diferia das expectativas não só do marxismo, como ainda do utopismo posterior à Revolução Francesa, num único aspecto, se bem que fundamental: explorava as possibilidades de fazer um uso máximo dos meios de produção no seu estado de desenvolvimento *dado,* e de modo nenhum considerava o problema de desenvolver mais ainda os meios de produção, ou de aumentar a produtividade. E, nestas condições, é evidente que a concepção da satisfação das necessidades humanas que poderiam formar seria forçosamente estática. De qualquer modo, não existia nela qualquer ascetismo, nenhuma «partilha da pobreza». Desejavam e prometiam um modo de vida de acordo com as necessidades da sua época mas verdadeiramente humanista, e que só poderia ser usufruído segundo as normas da época.

Em ambas as obras, a união das perspectivas ética e económica dá origem a um estilo especial. A indignação apaixonada e um profundo *pathos* moral combinam-se com uma descrição técnica, objectiva, científica e detalhada do modelo proposto. A unidade destes dois estilos é melhor conseguida em More; em termos de composição, a sua obra é a melhor, pois Campanella perde-se muitas vezes nos pormenores do seu modelo. Objectivamente, o que é paradoxal em ambas as obras é que — em parte como resultado daquilo que temos estado a discutir — os seus capítulos críticos têm uma validade universal, enquanto os seus capítulos objectivos, «científicos», são ingénuos. Dado que Campanella sublinha mais estes últimos, a ingenuidade é mais visível no seu caso. No entanto, essa ingenuidade não impede que se revele todo o brilhantismo de ambas as obras. Este revela-se particularmente quando da descrição da estrutura económica, quer na *Utopia* quer na *Cidade do Sol,* em que a *produção* é pelo menos tão sublinhada como a distribuição e o consumo. More e Campanella sabiam instintivamente que as «desigualdades» na distribuição são uma função da maneira como a produção se encontra organizada. Aqui, além disso, Campanella, aparentemente mais ingénuo, é de facto mais perspicaz. Com efeito, enquanto More pensava que a eliminação da propriedade privada seria suficiente para pôr em movimento um novo mecanismo produtivo, para Campanella isso ainda não bastava. Em More, a produção baseia-se na família. Os filhos seguem a actividade do pai, a família fabrica o seu próprio vestuário, etc.; só a distribuição, e em parte o consumo, são em comum. Para Campanella, no entanto, também a produção é social, tendo lugar em oficinas em grande escala e com brigadas de trabalho. O facto de ter podido conceber tal coisa apenas à custa da abolição da família (entre outras coisas) testemunha não só a tradição platónica, como ainda a influência de certos exemplos contemporâneos, particularmente anabaptistas.

Assim, tanto More como Campanella procuravam um modelo em que aquilo que era mais útil para a comunidade fosse igualmente mais agradável para o indi-

víduo — se bem que não necessariamente para todos os indivíduos, como é óbvio. Tanto na ilha da Utopia como na Cidade do Sol, as sanções punitivas eram bastante importantes. As punições eram aplicadas àqueles que retiravam a fruição individual de algo *oposto* aos interesses da comunidade. Mas More e Campanella partiram do princípio de que o número destes era pequeno, pois estavam convencidos de que o mau procedimento não era «natural» — não decorria da natureza «humana», sendo pelo contrário uma consequência necessária desses factores que conduziam ao mau procedimento. Se nos libertarmos das causas que conduzem ao mau procedimento, então o próprio mal deixará de ser típico. É constrangidos pela necessidade que os homens se tornam egoístas, avaros e desonestos, que se transformam em ladrões. Pois, como More escreveu, não há punição que impeça de pilharem aqueles que não dispõem de *outra* maneira de adquirir o pão de todos os dias. Ou — como disse Campanella, por que razão deverá o crime ser típico se não houver razão para competir por uma posição social, não houver pobreza nem riqueza, abuso de confiança ou ignorância?

More e Campanella procuraram, portanto, criar um modelo de uma sociedade *livre*. *O conceito estóico-epicurista da liberdade transforma-se aqui num princípio colectivo, socialmente formativo;* a concepção ontológica de liberdade entremistura-se com a concepção sociológica de liberdade. Alcança-se a liberdade, segundo dizem, «vivendo de acordo com a natureza», através da autonomia, através da auto-realização. Resta porém um problema: como criar para cada ser humano as *condições* e o *desejo* de «viver de acordo com a natureza»? É a propriedade, o dinheiro, o ouro que distorcem a natureza humana; são estes que tornam o mau procedimento agradável. Se não existisse a propriedade, o dinheiro ou o ouro, então o próprio trabalho, o auxílio aos outros e a bondade seriam agradáveis, e objecto da livre escolha das pessoas. «Todos trabalharão», escreve Campanella, «de acordo com a sua própria natureza, e realizarão portanto bem o seu trabalho, com prazer, pois surge-lhes como natural...» (1). E ainda: «A comunidade torna-os a todos ricos e pobres: ricos, porque têm e possuem todas as coisas; pobres, porque não estão vinculados ao serviço das coisas, sendo pelo contrário estas que os servem»(2). A sua liberdade manifesta-se, portanto, no prazer que sentem ao realizar o seu trabalho, na redução do tempo diário de trabalho (para seis horas em More, quatro em Campanella), na alternância entre o trabalho e o descanso, e (em Campanella) no estudo das ciências e na sua aplicação a todos os fins.

Disse anteriormente que as pessoas de hoje (e até as de há dois séculos) se sentiriam numa prisão se se encontrassem na sociedade ideal de More ou de Campanella. Por que razão digo, então, que procuravam conceber um reino de liberdade? Porque o indivíduo burguês moderno, com a sua subjectividade e vida interior características, ainda não se tinha desenvolvido; dada a existência e a consciência dos homens *dessa época,* as utopias de More e Campanella descreviam de facto um mundo de liberdade. Isso é particularmente verdadeiro no caso de More; no de Campanella, é verdadeiro com algumas reservas — só é correcto dentro dos limites do mundo que ele *conhecia,* aquele que o rodeava imediatamente.

Mas mesmo supondo — se bem que não admitindo — que estas utopias possam não ter descrito a estrutura de uma sociedade (relativamente) livre: a *tendência filosófica* de ambas dirigia-se ainda para a procura dessa sociedade e para o esboço dos seus contornos. Esta tentativa filosófica de unir os conceitos socio-

---

(1) Campanella, *La Città del Sole,* em Guzzo e Amerio (org.), *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella,* pág. 1094.
(2) *Ibid.,* pág. 1090.

lógico e ontológico de liberdade não surgiu *ex nihilo*. Era uma expressão e uma reflexão — mesmo se crítica, polémica — de uma sociedade emergente que daria origem ao «indivíduo livre». Essa sociedade era a sociedade burguesa, e essa liberdade era a liberdade *burguesa*, tal como a filosofia marxista a concebe. Deu origem a homens que foram «libertos» dos seus meios de produção e, todavia, continuavam a ter de trabalhar, e sobre cujo trabalho, por outro lado, se apoiava toda a sociedade. Sem isto, teria sido impossível sequer imaginar uma sociedade humana em que *ninguém* possuísse os meios de produção mas na qual, no entanto, *todos* ainda trabalhassem diligentemente. Aí nasceu a igualdade formal de «todos os homens» (ricos e pobres), ocasionalmente de uma maneira real, como aconteceu durante algum tempo em Florença, mas normalmente numa forma ideal. Sem ela não teria sido imaginável qualquer sociedade humana em que todos fossem iguais — não aos olhos de Deus, ou pela mediação da lei ou da vontade divinas, mas como resultado da estrutura imanente da sociedade.

Nas utopias de More e de Campanella ainda existem escravos. A liberdade e a igualdade não pertencem a todos. O seu papel, no entanto, é marginal. Enquanto o escravo não for considerado humano e o servo se situar, por decreto divino, na base da hierarquia social, não poderá surgir qualquer «ciência social» — ou seja, qualquer estudo científico ou programa tendente a transformar *toda* a estrutura social no interesse de *todos* os seres humanos. Foi, portanto, a liberdade burguesa e a igualdade formal que tornaram possível a comparação do reino da liberdade com o da necessidade, e o anúncio de uma sociedade de iguais oportunidades para todos. Mesmo quando ainda nascente, o capitalismo dava já necessariamente origem aos seus próprios críticos, que se opunham à realidade da época com base nos próprios princípios e possibilidades a ela inerentes.

CAPÍTULO XI

FADO, DESTINO, FORTUNA

Fado, destino, fortuna — tudo isto são categorias da vida quotidiana. O seu conteúdo ontológico, porém, varia bastante; mesmo ao longo de uma mesma época é instável e incerto. A sua instabilidade, no entanto, não é apenas o resultado de uma visão obscura; é uma consequência e, simultaneamente, uma premissa da teologia antropomórfica da vida quotidiana.

A noção de destino implica irrevogabilidade, imutabilidade, incapacidade do homem para alterar as coisas — e não, portanto, a sua impotência absoluta. Reflecte um facto real: o irrevogável, o imutável, o irremível existe de facto. Mas este conceito contém sempre a ideia da *razão* e da substância dessa irrevogabilidade — a função ontológica da «irrevogabilidade», poderíamos dizer. Quando os antigos gregos se referiam ao destino (*moira*), pretendiam significar o inevitável desenrolar do fado dos indivíduos e povos, uma evolução herdada dos seus antepassados e ordenada pelos deuses. Mesmo assim, o homem ainda não era insignificante ou impotente. Quem actuasse de acordo com o destino triunfava, e quem lutasse contra ele fracassava; mas o primeiro não era necessariamente o de maior valor (*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni,* como se dizia mais tarde em Roma). Com efeito, a vitória não era um «mérito» do vencedor (pois, de facto, eram os deuses que triunfavam), tal como a derrota também não constituía um fracasso do vencido (pois eram os seus deuses que eram derrotados). Não há qualquer diferença entre Heitor e Ulisses no que se refere à sua ordem de grandeza. O herói pode, evidentemente, adquirir um grande mérito pessoal por conduzir o destino à vitória (como Aquiles), mas isso depende das suas qualidades *pessoais* e grandeza humana, e não primordialmente, da sua função como um agente do destino. O Deus do Antigo Testamento era mais circunspecto quanto a isto. «Escolhia» antecipadamente aqueles que tinham demonstrado grandeza para serem executores do Seu destino. Esaú deveria suceder a Isaac, mas Deus, tendo observado a «aptidão» de Jacob, «atribuiu» simplesmente a este a missão de representar o destino. No caso de Moisés, por outro lado, esta escolha individual é ainda mais significativa, dada a sua condicionalidade e vinculação ao mérito. Quanto ao resto, o destino pode também ter a sua origem no homem — pela mediação de Deus ou dos deuses. Uma maldição, por exemplo, pode «ter efeito», ou seja, pode transformar-se em destino pela mediação dos deuses. A estrutura ontológica do destino mantém-se essencialmente semelhante ao longo de toda a Idade Média; a Providência geral e especial guia o fado dos homens.

O conceito de destino não é, portanto, sinónimo do conceito de «necessidade». A necessidade, como elo imanente e causal ligando processos objectivos numa série de conexões de «se... então», *pode* constituir o conteúdo ontológico do destino, mas não o faz necessariamente. Nas concepções do mundo teológicas e teleo-

lógicas, o destino é precisamente, de um modo geral, aquilo que não decorre da necessidade. O capricho ou a fantasia de um deus pode tornar-se destino. O acidental pode transformar-se em destino, tal como um acto que decorra do «livre arbítrio».

Diversas outras concepções do mundo não teleológicas, imanentes, tentaram explicar a categoria do destino como uma espécie de «necessidade inevitável». O «destino» dos epicuristas é sinónimo de «essência natural» do homem. É destino do homem que ele sofra todas as consequências que decorrem da essência natural da espécie humana; só isso é inevitável. A principal «inevitabilidade» que devemos enfrentar ao mesmo tempo que a nossa própria existência é a morte. O nosso único comportamento normal face ao destino — precisamente porque por natureza é inevitável — consiste em não nos preocuparmos com ele. Não nos diz respeito, pois só devemos preocupar-nos com as coisas que em certo sentido se encontram sob o nosso poder, ao alcance da nossa liberdade. *Assim, Epicuro não reconheceu qualquer destino pessoal, individual, tal como não reconheceu qualquer destino social.* O indivíduo, como indivíduo e como ser social, apenas depende de si; tem um fado, mas não um destino. No estoicismo antigo — em contraste com o que se disse — a identificação do destino com a «necessidade inevitável» foi principalmente realizada nas esferas da vida social e da existência individual. É por isso que, no seu caso, a autonomia se tornou em grande medida puramente subjectiva. Como já discuti este tema, limitar-me-ei a referir o facto de o estoicismo do Renascimento estar muito longe de constituir apenas uma cópia do estoicismo antigo; neste aspecto, como noutros, misturava-se em grande parte com princípios fundamentais retirados do epicurismo.

A terminologia do pensamento renascentista nem sempre realizou uma distinção clara entre o destino e o fado. Normalmente, a palavra *fatum* servia para designar ambos (a categoria de «predestinação» era apenas usada em contextos teológicos, e «fado» era muitas vezes um mero sinónimo de *fatum*). Mas deu-se bastante importância à realização de uma distinção *substantiva* entre ambos. A polémica entre *fatum* como destino e *fatum* como fado constituía um dos tópicos centrais do debate da época.

Com o progresso da secularização, o conceito cristão de destino desapareceu (para renascer, posteriormente, sob a forma da predestinação protestante). Deu origem a um novo conceito de destino, *astrológico*. Pomponazzi via quer o mundo histórico quer o natural como constituindo o resultado necessário da influência dos corpos celestes. O movimento das estrelas determina a vida das estruturas mais vastas e o fado (ou sina) dos seres humanos individuais. Era também esta a inabalável convicção do «homem das ruas» renascentista. Repetindo, também neste caso, tal como no que se refere à noção de destino em geral, não se trata de uma convicção «pura», coerentemente pensada, difundida em todas as acções e concepções; trata-se, pelo contrário, de um axioma que se tornou um lugar comum e juntamente com o qual puderam simultaneamente surgir também teorias e práticas contrárias.

A influência mútua da ciência renascentista e da evidência da vida quotidiana era particularmente forte no caso do conceito de destino astrológico. Por muito paradoxal que isto pareça, a ciência desmitologizou mesmo ao misturar-se com a astrologia. O que parecera um prodígio, um acaso ou um decreto divino recebia agora, no movimento das estrelas, uma explicação *natural*. As reviravoltas complexas e incompreensíveis da sociedade recebiam uma base «científica»; do mesmo modo, o fado dos homens individuais já não dependia de Deus. A estrutura teleológica do mundo mantinha-se: tal como anteriormente, o fado tanto da sociedade como do indivíduo fora definido com antecipação. Porém, o que dirigia o jogo já não era Deus (e, portanto, não era a consciência), mas a própria natureza, «a

intencionalidade objectiva sem uma intenção», como mais tarde Kant o exprimiu. Se conseguirmos aperceber-nos da dimensão desta tendência, já não nos admirará o facto de até um cientista como Kepler se ter ocupado da preparação de horóscopos — e não apenas por o seu patrono os exigir, mas por convicção pessoal.

Esta atitude adequava-se de diversas maneiras ao homem da rua. As exigências de individualismo eram satisfeitas por um destino especial, a «estrela» pessoal. A curiosidade inesgotável a respeito do fado de cada um era mitigada, de maneira fascinante, pelos horóscopos e profecias com base nas estrelas. Aqueles que conseguiam manter-se na «crista» da sociedade «agradeciam à sua boa estrela»; os que se tinham afundado inexoravelmente consolavam-se com a ideia de que a responsabilidade disso cabia às estrelas. O desejo de acção não diminuía por isso; muito simplesmente, a autocensura tornou-se menos vulgar, pois os homens dessa época respeitavam o desejo de acção e não tinham em grande conta a autocensura.

Mas mesmo na vida quotidiana o destino astrológico não tinha um papel supremo. Também aí se encontrava combinado não só com ideias de predestinação religiosa e liberdade da vontade, como ainda com o *fatum* na sua interpretação de «fado».

A categoria de «destino» separa um aspecto real da vida humana — a inevitabilidade e irrevogabilidade — do tecido complexo da vida concreta, e coloca-o «acima» dos homens; manifesta-se numa pessoa ou num fenómeno natural (Deus, as estrelas). Nesse sentido, até as estrelas são transcendentes, pois mantêm-se fora da totalidade da vida humana. Com efeito, só no epicurismo existia um conceito imanente de destino. Mesmo hoje, o seu preceito de que o que está predestinado é apenas o biológico, e não o social, ainda conserva validade. Mas o epicurismo não forneceu ao homem da rua qualquer explicação para o facto de haver ainda, na sua vida, acontecimentos fundamentalmente de origem social, inevitáveis e irrevogáveis, independentes da vontade, do desejo e do carácter humanos, e verdadeiramente transcendentes quando comparados com estes últimos; e para o facto de estar à mercê desses acontecimentos. Os trabalhadores que encontramos em More, obrigados a roubar a fim de não morrerem de fome, não estavam em posição de discutir com a filosofia epicurista; nem o estavam esses novos burgueses de More que, levados pela necessidade, se tornavam avaros e maus. Para eles existia um *fatum*, no sentido de destino. Até ao momento em que se desenvolveu uma noção de lei social — e isso não aconteceu durante o Renascimento —, as categorias epicuristas não foram objecto de aceitação geral neste campo. Mas havia algo de aceitável, algo que competia com o conceito de destino; tratava-se — repetimos — da interpretação de *fatum* como «fado» (ou «sina»).

Com efeito, em que difere o «fado» do «destino»? Precisamente no facto de o inevitável ser apenas *um aspecto* dele. Tal como o «destino», é aplicável a pessoas, grupos e indivíduos. *Mas não denota um trajecto predeterminado, e sim uma gama de cursos possíveis.* É tão pouco sinónimo de necessidade quanto o é o destino; e, tal como este, pode também significar «sorte» ou «acidente», ou uma série de acidentes. *Porém, é social e objectivo tanto no seu ponto de partida como no seu efeito.* Nenhuma divindade instiga ou guia o fado. Não depende do capricho divino, nem pode ser alterado por qualquer forma de «persuasão» — oração, votos ou magia. Por essa razão, é mais elástico do que o destino, se bem que ao mesmo tempo mais severo. É mais elástico porque, dado que deixa algum espaço para a acção humana, se pode jogar com ele, moldá-lo, forçá-lo. O fado pode ser «empreendido», o destino não. Mas o fado é igualmente mais severo, pois não se podem imaginar por detrás dele quaisquer poderes cuja atitude possa ser alterada. O fado é sempre imanente, e mantém-se como tal mesmo que o indivíduo o sinta (e o interprete) como uma força que o lança numa ou noutra direcção; mantém-se como tal mesmo quando o sujeito o personifica e concebe de maneira alegórica. O *fado*

manifesta-se *noutros* homens, em combinações particulares de outros homens, no movimento da sociedade, no ciclo dos tempos, etc. É por isso que o fado não está «antecipadamente escrito» e não é teleológico. Não se encontra presente no momento do nascimento — evolui. É possível que o fado de um indivíduo tome forma independentemente dele, ou o de um povo independentemente desse povo. Mas é criado através de actos, constituindo-se a partir de acções e decisões. É a *tuché* grega, que durante a idade de ouro da pólis ateniense começava a tomar o lugar da *moira* na consciência quotidiana, e que desde então sempre esteve presente juntamente com o conceito de destino, muitas vezes ofuscado por este mas apesar de tudo exercendo uma influência própria.

Durante o Renascimento, as opiniões dos homens comuns variavam muito quanto ao ponto até onde o indivíduo era responsável pelo seu próprio fado, e em que medida este era independente dele; as ideias sobre este tema variavam com as diferentes épocas, e as opiniões defendidas nas «posições elevadas» diferiam das defendidas nas esferas inferiores. Boccaccio, por exemplo, escreveu que «todas as questões, a que insensatamente chamamos nossas, se encontram nas suas [da fortuna] mãos, e portanto sujeitas, segundo a sua vontade imperscrutável, a todas as variedades de sorte e de mudança sem qualquer ordem que possamos discernir»(1). Mas, por muito fatalismo que possa existir nas palavras de Boccaccio, trata-se de um fatalismo que se aplica apenas aos nossos bens, aos objectos que nos pertencem, e não às nossas pessoas. Simultaneamente, Boccaccio pressupõe uma certa regularidade legítima (mas não intencionalidade!) no desenvolvimento do fado, mesmo que não o reconheçamos. Ao fazê-lo, não prejudica a imanência do conceito de fado.

Para clarificar a atitude dos «grandes indivíduos» da época, basta citar as palavras de Tamburlaine no drama de Marlowe(2):

> Mantenho os Fados bem presos a cadeias de ferro,
> E com a minha mão faço girar a roda da Fortuna;
> E mais cedo cairá o Sol da sua esfera
> Do que Tamburlaine será morto ou vencido.

O fado oferece portanto grandes possibilidades de acção autónoma — fazendo uso dos limites individuais de movimento, apreendendo o «momento» correcto, reconhecendo o que é novo, sondando as «leis», procurando conhecer os homens e as situações, etc. Como escreveu Maquiavel(3):

> Não me é desconhecida a grande quantidade daqueles que pensaram e pensam que os acontecimentos do mundo são de tal modo governados pela fortuna e por Deus que os homens não podem mudá-los mesmo recorrendo a toda a sua prudência... e por esta razão podem pensar que é inútil afadigarem-se muito, deixando pelo contrário que as coisas sejam governadas pela sorte... No entanto... penso que pode ser verdade que a fortuna governe metade das nossas acções, mas que ela nos permite governar a outra metade, ou aproximadamente.

A isto basta-me acrescentar que Maquiavel concebe o «fado» como progenitor simultaneamente da fortuna e da governação divina; assim, distingue empirica-

---

(1) *The Decameron*, Segundo Dia, Terceiro Conto, edição Everyman's, I, pág. 68.
(2) Marlowe, *Tamburlaine the Great*, I, 3.
(3) Machiavelli, *The Prince* (capítulo 25), edição de 1950, pág. 91.

mente o fado do destino. O fado e a fortuna mantêm-se no entanto indiferenciados. Isto não é, porém, uma «falha», pois — como já disse — a indiferenciação e a ambiguidade são próprias destas categorias da vida quotidiana. Resta ainda dizer uma coisa: na relação entre o fado e a autonomia, os homens do Renascimento não viram qualquer problema de «reconhecimento da necessidade». Ou melhor, os seus pensamentos voltaram-se para ele espontaneamente, mas apenas como um aspecto do conjunto. Como vimos, nem sequer elaboraram um conceito de necessidade social; quando pensavam em algo de semelhante, referiam-se-lhe como o «momento». Quanto aos pensadores estóico-epicuristas, o que os caracterizava era uma concepção do conhecimento e da sabedoria como liberdade, como libertação da força *moralmente* coerciva da determinação externa; para eles, no entanto, o fado era tomado, como já disse, principalmente com o sentido de «destino».

Por muito que as noções de fortuna e fado possam ser confundidas entre si, começou a ser realizada uma distinção substantiva entre ambos ainda durante a Antiguidade. Aristóteles fala dos «bens da fortuna»; para ele, portanto, «fortuna» significa o conjunto desses bens que são externos à essência do homem, ao carácter moral que dá forma ao seu fado, e à sua personalidade, e que na sua maior parte já recebe «feito» no momento do nascimento — coisas como a riqueza, a beleza, a inteligência, a posição social, etc. Como é óbvio, estes bens afectam o desenvolvimento do fado individual: só um homem com uma certa posição social pode ser um grande chefe militar, só um jovem encantador pode ser um prometedor pupilo dos sábios e favorecido por eles, etc. A fortuna é uma matéria-prima; cabe ao indivíduo utilizar-se dela. Como é óbvio, esta matéria-prima não permanece necessariamente estável. Um homem pode perder a sua propriedade, outro pode ser feito escravo numa guerra, um terceiro pode ser levado pela doença; a boa sorte pode transformar-se em má sorte. Mas quer sejam os deuses (ou seja, o destino) a decidir dessa maneira, quer seja a pura sorte a provocar tais acontecimentos, ao homem apenas cabe suportá-los corajosamente, ou lamentá-los em altas vozes — a sua fortuna nunca pode depender dele.

Durante a Idade Média, a fortuna manteve o seu carácter como condição da vida e da acção — e com razão, pois na sociedade comunitária era de facto esse o estatuto da fortuna. O terceiro filho do conto popular, que «faz» a sua própria fortuna recorrendo às suas capacidades para obter um lugar não indicado pelo seu nascimento, é já um filho da produção de mercadorias; «cada homem é o senhor da sua sina», é a palavra de ordem da jovem sociedade burguesa.

A fortuna não é o fado, mas um mero aspecto deste: o êxito. Os «bens da fortuna» de Aristóteles constituem as condições de um fado auspicioso — se um homem os perde, já não pode alcançar o êxito. A questão de saber até que ponto os homens podem moldar a sua fortuna, e até que ponto são determinados pelos bens exteriores, traduz-se na questão de *quais* as propriedades, ou condições objectivas, que podem ser designadas por «afortunadas», constituindo portanto as maiores garantias de sucesso.

Tanto Ernst Cassirer como Max Dvořak dedicam considerável atenção à representação pictórica da fortuna, e ao facto de com a passagem do tempo o seu retrato gráfico se ter alterado. Durante a Idade Média, a Fortuna era descrita como uma mulher com uma roda, uma roda que arrastava consigo para longe uma figura humana desamparada. Pelo contrário, durante os primeiros tempos do Renascimento a Fortuna era uma mulher que controlava, com a mão, a vela de um barco; mas o leme do barco estava nas mãos do homem. No caso da Fortuna medieval, a posse ou a falta de riquezas determinava completamente o fado pessoal: a Fortuna é simultaneamente fado e destino. A Fortuna do primeiro período do Renascimento — a mulher com a vela — apenas oferece possibilidades; o homem que se encontra ao leme utiliza então essas possibilidades (oportunidades). Quando

Alberti escreve que a fortuna é estúpida e fraca perante aqueles que a desafiam, trata-se de uma maneira poética de dizer que um homem não é obrigado a aceitar como destino as possibilidades que são definidas exclusivamente pelo seu nascimento. Estas oportunidades podiam não só ser aproveitadas, como ainda provocadas — e, nesse caso, o homem torna-se o senhor da sua própria fortuna.

Como se torna evidente a partir da alegoria da fortuna com a vela, Alberti partiu da concepção de fortuna característica das sociedades comunitárias. Mas desejava dar um novo significado ao próprio conceito de fortuna e, portanto, como já disse, não só destronou a noção medieval prevalecente de fortuna, como ainda a substituiu por um novo tipo de fortuna. Se o êxito depende de facto de nós próprios, será então possível identificar a fortuna com o nascimento, ou qualquer outro acidente, ou ainda com o jogo do acaso?

Recordemos a afirmação de Bacon de que a fortuna se assemelha a um mercado onde o preço certamente baixará se esperarmos um pouco. Noutro ponto, escreve que «se um homem olhar com atenção, verá a Fortuna» (1). Aqui, portanto, já não se trata somente de muito depender de nós e não apenas da fortuna, ou de um homem hábil poder vencer uma Fortuna débil, mas também de a própria fortuna mais não ser, afinal, que *a afirmação bem sucedida das nossas capacidades pessoais*. As circunstâncias externas degeneram numa simples *ocasião* — e a ocasião não é a mesma coisa que fortuna. Só a ocasião aproveitada e cumprida é fortuna; assim, esta é a própria personalidade individual. *Não existe Fortuna independente dos próprios homens;* apenas existem naturezas afortunadas e outras que não o são. É este o conceito de fortuna que reflecte a entrada em cena do novo indivíduo burguês.

As «propriedades externas» como o nascimento e o dinheiro encontram-se aqui completamente ausentes — não desempenham qualquer papel na «fortuna». Mas a virtude e a coragem pertencem-lhe de facto — ou seja, a substância ética do homem. E isto é radicalmente novo, em comparação não só com os conceitos antigo e medievo de fortuna, como ainda com o conceito da primeira fase do Renascimento, e encontra-se relacionado com a fortuna da fábula popular. Agora, o único homem afortunado é aquele que alcança o êxito por intermédio das suas capacidades. É esta a sorte futura dos Tom Jones e dos Wilhelm Meister, daqueles que partiram, como o Saul da Bíblia, à procura do rebanho do pai e encontraram um reino — não por decisão divina, ou por decreto do destino, mas apenas devido à força das suas próprias capacidades.

---

(1) Bacon, *Essays*, edição Macmillan, pág. 100.

QUARTA PARTE

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

O Renascimento criou a antropologia filosófica, a ciência cujo tema é o homem enquanto espécie. Os filósofos e os poetas sempre tinham teorizado, desde a Antiguidade, aquilo que era específico na humanidade constituída pelos seres humanos; Platão e Aristóteles formularam os seus conceitos sobre este tema, enquanto Sófocles celebrou o homem como a mais prodigiosa de todas as criaturas. Mas ainda não eram capazes de examinar as características da espécie mais gerais em termos de princípios universais, porque ignoravam o facto da igualdade antropológica. Em Aristóteles, um homem livre é alguém essencialmente diferente de um escravo; em nenhum sentido este último é um *zōon politikon*, pelo que nem sequer entra na categoria de «ser humano». O macho é o objectivo da evolução da natureza; a mulher é apenas um macho imperfeito, e a sua «forma» humana não se encontra portanto completa. A essência humana era, assim, um puro conceito final, e não a soma das potencialidades de todos os homens. Na *Weltanschauung* cristã, por outro lado, na qual todos eram iguais perante Deus, a igualdade antropológica era inseparável da ideia da depravação humana e da sua dependência do transcendente. Foi durante o Renascimento que pela primeira vez surgiu uma sociedade — antes do mais em Itália e, nesta, sobretudo em Florença — em que a actividade essencial do homem, o trabalho, pertencia em princípio e potencialmente a *qualquer* cidadão, onde a actividade socialmente consciente pôde tornar-se na actividade de *todos* os cidadãos. É por isso que o trabalho e a socialidade, e também a liberdade e a consciência (incluindo o conhecimento), eram necessariamente entendidos como características pertencentes, pela própria essência da espécie humana, a todos os seres humanos e a toda a humanidade. A humanidade pôde assim despertar para uma consciência da sua essência unitária enquanto espécie; e assim nasceu a antropologia filosófica, e Florença foi o seu primeiro berço, e o mais notável.

Como é óbvio, a antropologia filosófica não constituía um «ramo científico» distinto. O seu resultado, como teremos oportunidade de verificar, foi nada menos que um conceito dinâmico do homem — conceito esse formulado, no entanto, sempre dentro do contexto de uma *Weltanschauung* global. Integravam-na, além disso, não só o exame dos complexos de problemas que rodeavam a liberdade e a substância humanas, como também a secularização da filosofia natural, um novo exame do trabalho e da técnica e uma análise do processo de conhecimento. Mas o oposto também é verdade. A concepção do mundo do Renascimento era suficientemente unitária e antropomórfica para que nos seja impossível compreender qualquer problema filosófico isolado sem examinarmos simultaneamente as questões antropológicas que eram colocadas na época. As discussões renascentistas sobre a epistemologia e a filosofia da natureza ultrapassaram, claramente, a mera

consideração dos aspectos de cada tema dotados de relevância do ponto de vista antropológico; no entanto, esses aspectos encontravam-se sempre presentes. Ao lançar-me na discussão destes problemas, portanto, devo desde já apresentar as minhas desculpas por apenas o fazer de um ponto de vista antropológico.

CAPÍTULO XII

A NATUREZA E O HOMEM

Até ao século XVII, a concepção do mundo, a filosofia e a ciência eram inseparáveis; e, como já vimos, um quarto elemento, a religião, estava muitas vezes associado aos anteriores. O homem era invariavelmente caracterizado por um *credo* científico ou filosófico — e utilizo aqui deliberadamente a palavra «credo». Mesmo Gilbert utiliza argumentos éticos em defesa do sistema de Copérnico. Só os espíritos baixos e as almas petulantes têm «medo» da explicação copernicíana do universo, segundo escreve, pois sentem que perderão a sua segurança num universo em que a terra se move. Também Bruno chama a Copérnico o libertador da humanidade, por expandir até ao infinito o eu do homem e a sua faculdade de conhecimento. Ser a favor ou contra Copérnico significava, portanto, ser *pró* ou *contra* nas questões da liberdade, da grandeza e da dignidade humanas. Aqui encontramo-nos já, como é evidente, no final de uma época. A possibilidade de que a concepção do mundo, a ciência e a filosofia se divorciassem umas das outras, e até a sua real separação, constituíam já factos irreversíveis no final da vida de Galileu. Mas não apenas a *Weltanschauung*, a filosofia e a ciência tinham sido inseparáveis durante o Renascimento; *a filosofia da natureza e a ciência natural também não eram diferenciadas da experiência da natureza.* Mais do que isso, encontravam-se ainda *mais* fortemente interligadas com essa experiência do que nas épocas anteriores. Cada nova observação, cada nova descoberta punha todo o homem em movimento, não só a sua faculdade de conhecimento como também o seu mundo de sentimentos A relação emocional entre os homens e a natureza era tão *imediata* quando falavam da estrutura da substância como quando observavam uma vasta paisagem do alto de uma montanha. Pode traçar-se uma linha recta desde o carácter alegórico da subida de Petrarca ao Mont Ventoux até ao espírito científico presente nos escritos de Bruno. Em Petrarca, a beleza da subida e a experiência da conquista constituem alegorias da *totalidade* da vida humana; o macrocosmo dos filósofos da natureza é reproduzido no microcosmo. A alegria e o assombro que pertencem ao ser-em-si pertencem igualmente ao homem. Dilthey não tinha razão ao interpretar esta unidade renascentista da filosofia da natureza e da experiência da natureza no espírito da *Lebensphilosophie*. Com efeito, uma das maiores realizações do espírito científico do Renascimento foi, precisamente, *a definição de uma distinção nítida entre sujeito e objecto*. A experiência imediata foi cada vez mais evocada pela beleza e a harmonia de uma natureza interpretada ela própria como um objecto. A humanidade descobriu a magnificência, as «maravilhas» do seu próprio mundo. Os paralelos entre as maravilhas da natureza humana e as da natureza que rodeia o homem não indicavam que os homens tinham subjectivado o mundo, mas antes que o homem e a huma-

nidade tinham igualmente começado a ser observados objectivamente; também aqui a antropologia filosófica é inseparável da exaltação universal da natureza.

Georg Lukács, ao analisar a história do conceito de ser-em-si (1), chega à conclusão de que, durante a Antiguidade, a relação emocional com o ser-em-si constituía uma excepção, e não a regra. Toda a filosofia natural jónica, e até o próprio Aristóteles, descreveram e analisaram a natureza das coisas com uma objectividade fria. Como este facto também demonstra, uma concepção teleológica da natureza não implica necessariamente o imediatismo da experiência (não o implicava para Aristóteles, nem sequer para Hegel). Uma «relação enfática com o ser-em-si» (expressão de Lukács) só caracteriza Platão, para quem as ideias-em-si constituem as formas puras dos mais altos valores (o Bem, a Verdade, o Belo) e o conhecimento do ser-em-si é inseparável da experiência deste. Esta relação enfática decorre do carácter ideológico da obra de Platão, e só é desenvolvida no neoplatonismo antigo, particularmente em Plotino. No cristianismo, tanto na Antiguidade como durante a Idade Média, o entusiasmo pelo ser-em-si transformou-se em experiência de Deus: o mundo só podia ser objecto de adoração como criação de Deus. Aqui, portanto, a experiência não era *idêntica* ao conhecimento, como acontecia em Platão, mas sim a sua *condição* e, o que é mais, frequentemente, o seu *substituto*. É pois indubitável que o resultado final deste processo é, historicamente, a ciência moderna, que surgiu no século XVII graças a uma aplicação relativamente coerente do princípio de desantropomorfização.

Entretanto interviera, todavia — na perspectiva da história do mundo apenas como episódio, é certo —, a época do Renascimento. Primeiramente, o ser-em-si foi «dividido», na teoria da dupla verdade. A teologia preservou a atitude enfática mas, simultaneamente, essa atitude tornou-se inteiramente estranha àqueles que pretendiam realizar uma exploração científica da realidade. O mundo que analisavam não era objecto nem da nossa experiência nem do nosso amor. O cientismo seco de um Duns Scotus não é apenas uma peculiaridade estilística, do mesmo modo que a diferença de estilo entre Valla e Pomponazzi cobre importantes diferenças de conteúdo. Passo a passo, a escola de Pádua «passou» de um tomismo interpretado à maneira aristotélica, e do averroísmo, para a interpretação e aceitação de uma ciência moderna, desantropomorfizada.

A principal corrente da filosofia da natureza renascentista, no entanto (particularmente Telésio, Bruno e o jovem Bacon), caracterizava-se pela tendência oposta. Nesta corrente principal foi, uma vez mais, a ênfase que prevaleceu. Todavia esta ênfase opunha-se nas suas tendências básicas ao tipo de exaltação que existira desde Platão até Aquino. O objecto da ênfase já não era a transcendência, mas o mundo imanente. *Esta filosofia da natureza, penetrada pela experiência emotiva imediata, «traz novamente Deus» para o mundo: é portanto panteísta.* E porque traz novamente Deus para o mundo, inverte a relação entre a experiência emotiva e o conhecimento, não só por comparação com a tradição cristã como ainda em contraste com a herança platónica. A experiência emotiva não precede o conhecimento; não é simultânea relativamente a este e, em termos de valor, não se encontra nem acima nem a par dele. Pelo contrário, o conhecimento precede a experiência emotiva; mais ainda, é o conhecimento que *gera* esta experiência. A atitude enfática é deduzida pela experiência de que o mundo — este mundo belo, complexo, rico e imperscrutável — é algo *em si* e *para si*, se bem que simultaneamente seja *nosso*.

---

(1) Georg Lukács, *Die Eigenart des Aesthetischen*, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1963, 2 vols.

No seu poema *De immenso*, o jovem Giordano Bruno descreve como a natureza é bela em toda a parte. Depois de conhecer a filosofia de Telésio e de empreender a exploração das leis da natureza, ainda retém a atitude básica dos seus versos de juventude. Mais tarde, nos diálogos da maturidade, a experiência da beleza da natureza arrebata-o de tal maneira que, muitas vezes, rompendo os limites da forma do diálogo, exprime as suas ideias experimentais sob forma poética. A infinitude, o movimento, a intencionalidade, o desenvolvimento, a harmonia enchem-no de entusiasmo. A infinitude do mundo exprime simultaneamente o carácter sem limites da capacidade de conhecimento do homem e as suas potencialidades, o dinamismo da natureza exprime o dinamismo do homem, a intencionalidade da natureza exprime a intencionalidade da actividade humana. É assim que a descoberta de Copérnico ecoa nos seus versos(1):

Só passando a esses reinos,
Objecto antigo do teu pensamento exaltado,
Eu me elevaria ao infinito; e alcançaria então o saber
Das indústrias e das artes tal como os objectos.

E mais adiante (2):

Doravante abro as minhas asas confiantes no espaço;
Não temo barreira de cristal ou vidro;
Trespasso os céus e subo até ao infinito.
E enquanto me elevo do meu globo até aos outros
E penetro mais além pelo campo eterno,
O que outros viram tão de longe, deixo bem longe para trás de mim.

Exprime assim, sob uma forma poética, o movimento do universo (3):

Nada permanece quieto, tudo gira e rodopia
Até onde se vê nos céus e abaixo destes.
Todas as coisas se movem, ora para cima, ora para baixo,
Seja num trajecto longo ou curto,
Sejam elas leves ou pesadas;
Porventura segues tu também o mesmo caminho
Em direcção a idêntico fim.
Pois todas as coisas se movem até alcançadas,
Como a onda redemoinha através da água,
De tal modo que a mesma parte
Se move ora de cima para baixo
Ora de baixo para cima,
E o mesmo tumulto
A tudo comunica o mesmo sucessivo fado.

Não é difícil detectar aqui o antropomorfismo. «Todas as coisas se movem, ora para cima, ora para baixo» constituía, igualmente, a primeira experiência da vida social da época. O infinito tem um conteúdo de valor, pois é «exaltado».

---

(1) Giordano Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds*, trad. Dorothea Waley Singer, «Epístola introdutória»; em D. W. Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought*, Nova Iorque, Henry Schuman, 1950, pág. 248 (itálicos meus — A. H.).
(2) *Ibid.*, (itálicos meus — A. H.).
(3) *Ibid.*, «Terceiro diálogo», pág. 303 (itálicos meus — A. H.).

A teoria do céu cristalino não se limita a ser falsa; é uma justificação da servidão humana. A atitude enfática, no entanto — repito-o — está ainda relacionada com o ser-em-si. Antropomorfiza-o e portanto exalta-o. Mas isto não altera o facto de o exaltar *como* ser-em-si.

A formulação poética de uma filosofia da natureza não constitui um fenómeno novo; nem existe, por outro lado, nada de novo na tentativa de procurar na natureza analogias para a resolução dos conflitos da existência humana. Ambos estes aspectos podem ser observados em *De rerum natura*, de Lucrécio. No entanto, a atitude de Lucrécio para com a natureza, tal como a de Epicuro, não é enfática. Assim, a sua poesia filosófica não é verdadeiramente lírica. Descreve os factos da natureza e as respostas válidas que o homem pode dar, no seu comportamento, a esses factos. Mas Bruno, e muitos dos seus contemporâneos, deve ser separado da posteridade, ou seja, do romantismo. No romantismo, a atitude que nos liga à natureza é uma vez mais lírica, e impregnada de experiência emotiva. Mas nessa paixão desencadeada pela experiência domina a subjectividade. Assim, a experiência romântica do infinito, por exemplo, reduz-se à experiência do sujeito; a sua base objectiva, a infinitude da natureza imanente, e o assombro pela regularidade autónoma do cosmos, encontram-se subordinados à subjectividade, e mais tarde desaparecem completamente.

A desantropomorfização, tanto na ciência natural como na filosofia da natureza, conduziu necessariamente a uma situação em que, de entre aqueles que lutavam por uma imagem objectiva do mundo, a experiência espontânea da natureza e a sua investigação sistemática seguiam dois caminhos diferentes. A desantropomorfização era, evidentemente, um processo que só gradualmente avançava, e que, de facto, ainda hoje prossegue. Como já disse por várias vezes (de acordo com Georg Lukács), Goethe foi o grande defensor tardio da concepção antropomórfica da natureza, não sendo por acaso que, nele, a experiência emotiva, a ciência e a filosofia se encontram fundidas num todo inseparável. A evocação da experiência da natureza foi cada vez mais deslocada da ciência e da filosofia e transferida para a arte; mas só hoje se transformou numa das tarefas específicas da arte. Durante o Renascimento, em vão procuraríamos uma arte «pura» de pintura de paisagens ou uma poesia «puramente» descritiva da paisagem. A experiência da paisagem só adquire uma autonomia na representação artística quando a filosofia e a ciência deixaram de desempenhar um papel nela.

Gostaria de fazer aqui uma observação: é supérfluo, penso, sublinhar o muito que a desantropomorfização e, na sua esteira, a dissolução da unidade da experiência e da ciência (filosofia da natureza) representaram na história da ciência moderna, e quanto isto pode ser considerado como um processo necessário e positivo. Mas devo acrescentar que na evolução da ciência desde o século XVII até ao XX o elemento da experiência emotiva foi ainda preservado, se bem que de uma forma abafada. A partir da experiência imediata, espontânea, desenvolveu-se uma espécie de experiência indirecta. Agora o cientista já não considera o infinito sublime, ou a esfera cristalina uma prisão; mas sempre que conquista para a humanidade um pequeno pedaço do ser-em-si, sempre que nas suas investigações depara com algo até então desconhecido, ainda persiste nele um certo sentido de maravilhoso e experimenta uma grande alegria pela riqueza sem fim da natureza. Kant deu voz a esta velha atitude quando colocou o seu assombro perante os céus estrelados a par da sua reverência pela lei moral. Sempre que mesmo este tipo de entusiasmo e de experiência da natureza desaparece da ciência natural, e o pragmatismo puro passa a dominar o comportamento do cientista, é a alienação que se nos depara. Na sua vida e contactos quotidianos, um grande cientista da natureza experimenta e frui a natureza de maneira tão espontânea como qualquer outra pessoa que tenha uma existência mais ou menos consciente. Deve

existir alguma ligação entre as suas experiências quotidianas e a sua atitude científica, pois é sempre *a mesma* natureza que surge, se bem que sob diferentes aspectos, nos Alpes ou no laboratório — quer como ser-em-si, como natureza intocada, quer como natureza humanizada.

Mas voltando à experiência renascentista da natureza: deve sublinhar-se que a concepção de Copérnico e Kepler do universo, *em e por si*, não representou um grande ponto de viragem. Os primeiros discípulos de um universo heliocêntrico viram o mundo como a encarnação da beleza e da harmonia, e imaginaram-no mediante analogias com o humano, tal como o fizeram os proponentes de um universo geocêntrico. Vejamos primeiramente como exemplo uma descrição de uma experiência geocêntrica da natureza. Castiglione escreve (1):

> Observai o estado deste grande Motor do mundo... o céu redondo coberto de tantas luzes celestes; e no meio, a terra rodeada pelos Elementos, e sustentada pelo seu próprio peso...

Por outro lado, a exaltação do sol, o reconhecimento e a afirmação enfática da sua posição central, encontravam-se bastante divulgadas mesmo antes de surgir a concepção heliocêntrica do mundo. Leonardo, por exemplo, escreve (2):

> Desejaria ter tal poder de linguagem que me permitisse censurar aqueles que de bom grado exaltariam o culto dos homens mais que o do sol, pois não conheço em todo o universo corpo tão grande e mais poderoso que este...

A fusão de afirmações estéticas, éticas e estritamente científicas é claramente visível em ambas as citações. Mas se lermos as afirmações de Copérnico sobre a sua própria descoberta, não encontraremos qualquer diferença essencial quanto à atitude filosófica (3):

> Com nenhum outro arranjo fui capaz de achar tão admirável simetria do universo, e uma tão *harmoniosa* ligação entre as órbitas, como ao colocar a lâmpada do mundo [lucernum mundi], o sol, no centro do belo templo da natureza como num trono real, governando toda a família de estrelas que o rodeiam e giram à sua volta [circumagentem gubernans astrorum familiam].

Aqui, o sol surge como um monarca absoluto governando pacificamente os seus súbditos, e as exigências da estética — harmonia, simetria — são igualmente satisfeitas. Também Kepler, ao dar a um dos seus livros o título *Harmonia do Mundo*, se manteve, deste ponto de vista, inteiramente dentro da tradição da filosofia renascentista da natureza. (A *Astronomia Nova*, no entanto, já é precursora de uma nova era.)

Em última análise, a desantropocentralização e a desantropomorfização constituem dois aspectos de um mesmo processo, mas nem sempre surgem simultaneamente ou com a mesma aparência, ou ainda com o mesmo conteúdo de valor.

---

(1) Castiglione, *The Courtier*, em B. A. Milligan (org.), *Three Renaissance Classics*, pág. 600.

(2) Leonardo da Vinci, *Notebooks*, org. Edward MacCurdy, Nova Iorque, George Braziller, 1958, pág. 278.

(3) Citado em Alexander von Humboldt, *Cosmos*, trad. E. C. Otté, Londres, Bohn, 1849, II, pág. 688.

Basta-nos pensar em Montaigne, um dos partidários mais radicais da desantropocentralização, cuja visão da natureza estava, no entanto, marcada — em parte por essa mesma razão — por um antropomorfismo de vasto alcance. Escreve a respeito do homem (1):

> Quem o [ao homem] persuadiu de que o admirável movimento da abóbada celeste... [foi] definido e [tem] perdurado durante tantos séculos apenas para sua conveniência e serviço? Será possível imaginar coisa tão ridícula como esta miserável e insignificante criatura... chamar-se a si própria senhor e imperador do universo, sem que consiga sequer conhecer um mínimo dele, quanto mais dominá-lo?

Mas precisamente porque desejava combater a falsa aparência da posição central do homem no universo, Montaigne pressupôs a existência de características humanas na natureza, particularmente na natureza orgânica. O seu principal argumento contra a posição central do homem no universo reside em que as características específicas que distinguem o homem não são exclusivamente humanas.

> Será que as andorinhas que vemos ao voltar a Primavera esquadrinhando todos os cantos das nossas casas procuram sem critério, e escolhem sem discriminação, entre mil locais, aquele que é mais apropriado para habitarem? E, nessa bela e admirável textura das suas construções, poderão os pássaros utilizar um quadrado em vez de um círculo, um ângulo obtuso em vez de um recto, sem conhecerem as suas propriedades e os seus efeitos...? Por que razão torna a aranha a sua teia mais espessa num lugar e menos noutro, e ora usa este tipo de nó, ora aquele, a menos que possua capacidade de reflexão, de pensamento, de dedução? (2)

Na medida em que era panteísta, na medida em que negava a criação, o acto de um Deus definidor da *telos*, mesmo a filosofia natural renascentista mais antropocêntrica e antropomórfica era desantropomorfizada e desantropologizada quando comparada com o dogma e a concepção cristãos tradicionais do mundo. A natureza já não «serve» o homem. Por muito teleológica que seja, por muito que o homem e a sociedade humana possam constituir o seu «fim», esse fim não é subjectivo mas sim objectivo. Uma teleologia da natureza significava que a natureza *conduz necessariamente ao homem*, mas não necessariamente que exista *por causa do homem*. Era assim possível que surgisse repetidamente — se bem que apenas numa forma primitiva — a ideia de que o ser-em-si podia ser transformado em ser-para-nós. A própria humanidade não está mais «acabada» do que a natureza. Ao ganhar o conhecimento da natureza, e ao utilizá-la, o homem pode transformar tudo o que até então o limitara, como fim, apenas objectivamente, em «ser-para-ele». Afinal, até esta ideia se fundamentava numa nova concepção do processo de trabalho, uma questão a que voltarei adiante. Limitar-me-ei a indicar aqui que esta ideia de autocriação só surgiu por referência à natureza, e não ao desenvolvimento social. Para já, basta tomar nota do facto de, em todos os aspectos concretos, os caracteres e fórmulas antropomórficas se fundamentarem

---

(1) Michel de Montaigne, *Complete Essays*, trad. Donald Frame, Stanford University Press, 1948, págs. 328-9 (Livro II, capítulo 12).
(2) *Ibid.*, pág. 333 (Livro II, capítulo 12).

sempre na concepção de uma natureza externa ao homem, imanente e autocriadora, uma natureza a ser conquistada pelo homem através de um processo infinito — uma concepção da natureza, portanto, na sua essência desantropocentralizada. Quando Paracelso, por exemplo, comparou a relação entre a natureza e o homem à que existe entre o fruto e o caroço de uma maçã, sendo o homem o centro ou caroço, não pretendia com esta comparação claramente antropocêntrica significar que todo o fruto existisse apenas por causa do caroço, mas sim que, na medida em que «o fruto o rodeia e o suporta, ele retira o seu alimento do fruto»(1). Como físico, Paracelso apenas falava do consumo imediato, mas Leonardo, por exemplo, sabia que o «fruto» também significava os instrumentos e objectos do trabalho.

A grande dificuldade e complexidade do processo de desantropomorfização e desantropocentralização é revelada igualmente pelo facto de, entre outras coisas, um mesmo pensador tomar por vezes atitudes radicais na sua direcção, enquanto noutros pontos antropomorfizará de maneira não crítica ou testemunhará uma imagem antropocêntrica do mundo. Isto é verdadeiro mesmo no caso de Bacon, a maior glória da filosofia renascentista da natureza. Vejamos dois argumentos de uma mesma obra, que mostram claramente a persistência destas duas tendências lado a lado. Em *Wisdom of the Ancients,* Bacon escreve (2):

> A soma total de matéria mantém-se sempre igual e a quantidade absoluta de natureza não sofre qualquer aumento ou diminuição...
>
> Ora, as agitações e movimentos da matéria produziram primeiramente estruturas imperfeitas e mal consolidadas de coisas, que não conseguem manter-se coesas — meras tentativas de mundos. Posteriormente, com o decorrer do tempo, formou-se uma estrutura capaz de conservar a sua forma.

Aqui, o grande adversário de Aristóteles repete muito simplesmente a posição deste.

Ao falar de Bacon, no entanto, devo mencionar uma terceira condição prévia do espírito científico moderno, estreitamente ligada às anteriores descritas. Trata-se da *desantropologização* do processo de conhecimento científico (ou filosófico). Já descrevi anteriormente a maneira como a eliminação dos «ídolos da tribo» foi concebida para divorciar o conhecimento científico do pensamento quotidiano, pois este nunca pode ser separado de uma experiência e reflexão sensoriais e do imediatismo comparativo, e relaciona todo o conhecimento com a sua utilização potencial. Bacon discute os vários modos e relações de desantropologização. O conhecimento é introduzido como um elemento relativamente autónomo entre as necessidades e a *praxis*. A própria *praxis* não é uma simples *techné* ou prática diária, mas também experimentação, que serve para validar esse elemento autónomo, a «verdade». Os órgãos dos sentidos do homem não «recebem» directamente a realidade; em vez disso, entre os órgãos dos sentidos e a realidade são introduzidos «instrumentos» que servem para corrigir as «distorções» dos órgãos dos sentidos ou «aumentar» o seu alcance, tornando-os capazes de um conhecimento mais extensivo e intensivo do que naturalmente poderiam alcançar. Já é um lugar-comum afirmar que Bacon foi incapaz de alcançar os seus próprios objectivos metodológicos — a sua teoria e prática da indução estão longe de se encontrar

---

(1) Theophrastus Paracelsus, *Lebendiges Erbe,* Zurique e Leipzig, Rascher Verlag, 1942, pág. 48.

(2) Francis Bacon, *Works,* org. James Spedding, Robert L. Ellis, e Douglas D. Heath, Londres, Longmans, 1875-9, VI, págs. 723-4.

desantropomorfizadas. Mas isto em nada diminui a importância da sua formulação filosófica do postulado da desantropologização.

A desantropologização era a face epistemológica e metodológica desse processo cuja base ontológica era fornecida pela desantropocentralização e pela desantropomorfização. Durante o Renascimento, estes processos surgiram numa combinação tão estreita que desantropologizar encontrou muitas vezes uma base concreta na ontologia e na *Weltanschauung*, e teve consequências para elas, tal como a desantropomorfização e a desantropocentralização tiveram consequências epistemológicas e metodológicas. Assim, por exemplo, a imagem heliocêntrica do universo exigia uma concepção desantropologizada do conhecimento, pois só era possível aceitar essa visão do mundo se se pudesse abstrair da rotação aparente do sol em torno da terra e elevar-se acima do nível da percepção imediata. Mesmo aqueles que, como Bruno, não extraíram as consequências epistemológicas e metodológicas ainda pensavam, espontaneamente, dentro deste espírito. Nesses casos, surgia temporariamente uma situação em que uma imagem ou explicação do mundo tornava necessária uma desantropologização da epistemologia mesmo sem cortar com a ontologia antropomórfica (como na analogia do sol de Copérnico). Simultaneamente, a desantropologização também não podia ser completa enquanto sobrevivesse uma «relação enfática com o ser-em-si», enquanto a experiência emotiva e o conhecimento não estivessem divorciados um do outro.

Apesar das tendências contrárias, a filosofia natural renascentista era — repetindo — essencialmente antropomórfica, se a compararmos com a ciência natural moderna ou o pensamento do século XVII, em vez de com a visão teológica do mundo. *O processo de desantropomorfização foi levado a cabo utilizando ideias criadas pelo próprio Renascimento, mas simultaneamente marcou o termo e o abandono das principais aspirações da filosofia renascentista.* No início mantinha-se ainda a exigência de harmonia e uma imagem estética do mundo, e a tendência para alegorizar, como vimos no caso de Copérnico e de Kepler. De acordo com Kepler, por exemplo, as leis das estrelas eram análogas às leis da música. Mas a realidade e a natureza *deixaram de ter uma estrutura orgânica,* como na filosofia renascentista clássica; em vez disso, *são mecanicamente estruturadas.* Na concepção de Kepler, o universo deveria ser visto não como um ser divino, vivo, mas sim como um relógio divino. A sua harmonia não era portanto orgânica, mas mecânica. O princípio que movia o universo era, para a maior parte dos pensadores renascentistas, precisamente o espírito, a alma do mundo, e, na última fase de Telésio, era a «força», a união dinâmica das energias da alma e do corpo — esse princípio tornou-se mecanicista em Kepler. É certo que reteve o termo «força», mas precisamente por o ter interpretado no âmbito de uma estrutura inorgânica, mecânica, o conceito de «força» estava ele próprio desantropomorfizado, e mudou de significado.

Uma natureza privada da sua «alma», do seu «Deus» e da sua «força» não podia conter valores objectivos, ou uma hierarquia de valores. Com este passo, a interpretação estética (muitas vezes com uma coloração ética) da natureza perdeu igualmente o seu fundamento. Copérnico insistira ainda em que o movimento circular era o «mais perfeito». Mas Kepler negou-o já, e Galileu formulou expressamente o princípio de que nem na natureza nem nas figuras geométricas é possível distinguir o mais velho do mais novo, o perfeito do imperfeito, o nobre do ignóbil. A teoria de Gilbert sobre o íman, como Dilthey mostrou, pôs fim à distinção entre o «superior» e o «inferior», ou pelo menos relativizou-a. Também este foi um passo importante no processo através do qual a visão científica e filosófica do mundo voltou a separar-se, definitivamente, da contemplação estética.

Com a desantropomorfização e a desantropologização nasceu a ciência natural propriamente dita, e a imagem mecanicista do universo que reflectia o seu primeiro período de desenvolvimento. A ciência e a visão do mundo, que constituí-

ram de imediato a condição e o resultado das exigências e desenvolvimentos técnicos, surgiram no decurso da produção realizada por mor da produção, e serviram a sociedade burguesa que com ela nasceu. Foi este o trajecto seguido pela «ciência natural» e pela «ciência» em geral, um trajecto que no final recria, ou pelo menos pode recriar, o conceito de uma ciência unificada; uma união de todas as ciências baseada na unidade da realidade. Mas era um conceito que, no seu conteúdo concreto, estava bastante longe das concepções renascentistas, pelo menos no que se refere à corrente principal destas.

O conceito renascentista da unidade da natureza pode ser resumido da seguinte maneira: as mesmas forças essenciais exercem a sua influência, sob várias formas e em diversos graus, através de toda a realidade, desde os seres inorgânicos aos seres vivos, desde a natureza orgânica até ao homem e à sociedade humana. Na medida em que cada esfera evolui sempre a partir de outra, tal evolução só é possível porque se encontram envolvidas entidades semelhantes ou idênticas nas suas estruturas últimas.

A condição prévia desta visão do mundo unificada era o tratamento da realidade como imanente. Isto quase nunca foi um princípio declarado, abertamente afirmado. Aqueles que sustentavam a ideia de um Deus independente da natureza tratavam esta «separadamente», como algo de unitário, completo e explicável em e por si, algo à parte do ser divino. De acordo com Agripa von Nettesheim, o homem é um ser criado indirectamente: Deus apenas o criou por intermédio do mundo e, portanto, está excluída da imagem do mundo qualquer ligação directa entre Deus e o homem. Pomponazzi também escreve que «nenhum efeito é produzido sobre nós imediatamente por Deus, mas tão-só através dos seus ministros» (1). Estes «ministros» são, evidentemente, as forças e os acontecimentos naturais. Mas, como é óbvio, só o panteísmo é capaz de manter coerentemente uma teoria da imanência. Neste aspecto, Bruno era o mais coerente de todos, mais coerente até do que Bacon. O princípio *natura est deus in rebus* — a tese de Nicolau de Cusa desespiritualizada — exprimiu a síntese mais avançada destes esforços (isto não significa, evidentemente, que no tratamento dos problemas filosóficos particulares Bruno se assemelhasse a Bacon ou a Nicolau de Cusa).

A perspectiva *orgânica* foi chamada a realizar a unidade de uma natureza completa em si mesma e evoluindo a partir dela própria — uma natureza imediatamente criadora e criada. Assim, a grande ideia da unidade da natureza nasceu sob uma forma problemática, no conceito da identidade das leis gerais. Se o «espírito» e a intenção existem no mundo do homem, isso só é possível porque o próprio universo é intencional e possui um carácter «espiritual». De outro modo, a «unidade» perder-se-ia. Assim nasceu a *teoria do paralelismo do microcosmo e do macrocosmo*, de acordo com a qual o homem, o microcosmo, contém «em miniatura» tudo o que o macrocosmo encerra, obedece às mesmas leis e apresenta a mesma estrutura que o macrocosmo, a natureza infinita.

De Nicolau de Cusa em diante, o paralelismo entre o microcosmo e o macrocosmo transformou-se num lugar-comum da filosofia renascentista. Consideremos um exemplo, formulado ao nível mais elevado da época. Paracelso escreve (2):

> Assim, o homem assemelha-se à imagem dos quatro elementos num espelho; se os quatro elementos se desintegrarem, também o homem perecerá. Se aquilo que se encontra diante do espelho estiver em repouso, então a imagem projectada no espelho também o estará. E portanto a

(1) Citado em Randall, *The School of Padua*, Pádua, Edittrice Antenore, pág. 103.
(2) Paracelsus, *Lebendiges Erbe*, pág. 34.

filosofia nada mais é do que o conhecimento e a compreensão daquilo que é reflectido no espelho. E assim como a imagem no espelho não esclarecerá ninguém quanto à sua essência, nem ninguém aprenderá a conhecer-se a si próprio a partir dela, dado que se trata de uma imagem morta, o mesmo acontecerá com o homem sozinho: apenas de si próprio nada poderá aprender. De facto, o conhecimento só pode brotar da essência externa da qual ele próprio mais não é do que a imagem no espelho.

Aqui podemos aperceber-nos imediatamente das mais inspiradas características da antropologia filosófica contemporânea, o facto de nunca tentar compreender o homem isoladamente, puramente em e por si, mas como um ser colocado na natureza e fazendo parte desta. Mas a citação é ainda esclarecedora do ponto de vista do paralelismo exagerado entre o microcosmo e o macrocosmo; o homem *só* pode ser visto como um espelho, o espelho da natureza, e apenas é compreensível em termos de natureza *externa*. Só podemos alcançar um conhecimento adequado do homem através do conhecimento da natureza externa (neste caso, descobrindo a natureza dos quatro elementos). É certo que aqui Paracelso está a falar expressamente do organismo humano, e portanto do estado biológico do homem, deixando em aberto a questão do homem como ser social. Mas não será necessário alongar-me na demonstração de até que ponto este paralelismo não tem em conta a *differentia specifica* entre o homem e a natureza humana. Do mesmo modo, esta concepção não deve ser interpretada à luz de noções posteriores como, por exemplo, o *homme machine* de La Mettrie. Com efeito, em Paracelso — como em geral durante o Renascimento — o organismo humano não se tornou mecanizado; pelo contrário, a natureza era considerada orgânica e espiritual. A unidade foi portanto criada através da antropomorfização.

Ainda mais característica — e mais brilhante — é a ontologia de Carolus Bovillus, cuja descoberta e interpretação devemos a Ernst Cassirer (em *Indivíduo e Cosmos na Filosofia Renascentista)*. Também Bovillus concebeu uma ontologia unitária, mas aplicou a teoria do paralelismo do macrocosmo e do microcosmo de tal modo que preservou, simultaneamente, a *differentia specifica* da essência humana. Para ele, o homem emerge da natureza — a «mãe natureza», como Bovillus lhe chama; ou melhor, o homem é ele próprio a «mãe natureza», mas simultaneamente eleva-se acima desta, tornando-se a sua antítese. *Se para Paracelso o homem era um «microcosmo» na totalidade da sua existência, para Bovillus torna-se um microcosmo através do conhecimento.*

De acordo com Bovillus, existem quatro graus de realidade, que se caracterizam por *essere, vivere, sentire* e *intelligere*. Uma sequência teleológica conduz da existência inorgânica até à inteligência passando pelos seres vivos e sensíveis, sendo aquela encarnada no homem. O homem é o «conceito» da natureza, a forma da substância, o objectivo do universo. Mas a existência do homem só é objectivo e conceito no universo. Com efeito, o homem, quando vem à existência, deve atravessar novamente os quatro estádios da natureza. Assim, o desenvolvimento da substância a partir da mera existência através da vida e da sensação até à inteligência é repetido «em miniatura» — eis o microcosmo — no mundo do homem. Aqui, no entanto, «intervém» a livre vontade do homem. Pode parar-se no primeiro, no segundo ou no terceiro «estádio», ou ainda voltar-se a um anterior. Um homem chega à «inteligência» se atingir a consciência da sua própria existência humana e se despertar para a autoconsciência como resultado dos seus próprios esforços aplicados a ele próprio. Então deixa de ser homem, é «homem humano» (*homohomo*). *Homo potentia* torna-se *homo in actu, homo ex principio* torna-se *homo ex fine*, e *homo ab natura, homo ab intellectu.*

Despertar para a autoconsciência, tornar-se humano uma segunda vez, é a condição prévia do conhecimento do mundo (ou seja, da substância). Na medida em que um homem desperta para uma consciência da sua humanidade e da sua dignidade humana (uma categoria extraída da herança espiritual de Pico), torna-se capaz de reproduzir o universo no pensamento. Assim, o homem pode tornar-se um microcosmo, mas este microcosmo não constitui uma réplica do macrocosmo a uma escala reduzida, nem uma unidade da matéria e do espírito *da mesma maneira* que o macrocosmo, como a teoria tradicional do paralelismo o interpretara. *Com efeito, de acordo com Bovillus, o microcosmo é a reprodução do macrocosmo no pensamento*. A estrutura dos dois sistemas é a mesma, mas enquanto o macrocosmo é substancial, o microcosmo é o espelho intelectual dessa substancialidade. «O mundo tem um máximo de substância, e um mínimo de conhecimento. O homem tem o mínimo de substância, mas um máximo de conhecimento» (1).

O termo «espelho» não deve, porém, ser interpretado no sentido de uma simples reflexão. O espelho é não só subjectivo como também objectivo, no mesmo sentido em que, para Paracelso, o homem era o espelho do mundo. O despertar do homem para a autoconsciência é uma condição da reprodução do macrocosmo porque ao *ganhar conhecimento dele próprio, o homem (o microcosmo) encontra em si as mesmas formas que existem no macrocosmo; mais rigorosamente, as mesmas formas numa projecção espiritual e intelectual*. Isto torna por sua vez possível um tipo de reflexão epistemológica, pois nas leis do macrocosmo o homem descobre e revela o mundo que existe no exterior de si próprio, o qual «concorda» com o seu próprio mundo porque este é um derivado, uma reprodução espiritual do primeiro.

A prioridade do macrocosmo é portanto uma noção comum às teorias do microcosmo e do macrocosmo de Paracelso e de Bovillus, tal como o é o paralelismo estrutural entre macrocosmo e microcosmo. A diferença entre ambas reside no facto de que, enquanto Paracelso postula um paralelismo não só de estrutura como também de substância, a teoria de Bovillus se fundamenta num paralelismo de estrutura, mas afirma uma dissemelhança das substâncias — apesar de a ordem mais elevada da essência conter em si a menos elevada. É por isso que Paracelso necessita de uma visão antropomórfica da natureza, enquanto Bovillus não. Este desantropomorfiza. Mas — e aqui podemos observar uma vez mais a evolução contraditória da ciência renascentista — epistemologicamente, a situação é inversa. Paracelso — precisamente como consequência do seu princípio da unidade antropomórfica da natureza — afirma que, ao ganhar conhecimento do mundo, o homem aprende a conhecer-se a si próprio, e que de outro modo não lhe será possível aprender a conhecer-se; ou seja, desantropocentriza. Uma vez que no seu pensamento a unidade da realidade se baseia numa ênfase acentuada na *differentia specifica* do homem, Bovillus defende, ao contrário, que para descobrir o universo ou macrocosmo basta ao homem despertar para a autoconsciência, aprender a conhecer-se a si próprio, descobrir a sua estrutura humana; a sua visão do mundo é, portanto, antropocêntrica.

Assim, mesmo Bovillus não superou o obstáculo oposto aos esforços da filosofia renascentista para unificar a realidade, a noção do paralelismo entre o microcosmo e o macrocosmo — o que em nada diminui o seu extraordinário mérito no que se refere a concebê-lo como um paralelismo estrutural e a demonstrar teoricamente, dentro de um sistema de pensamento coerente, tanto a origem natural do homem como o facto de transcender a natureza. Porém, de modo nenhum

---

(1) Citado em Eugene Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1958, pág. 113.

exageramos a grandeza de Bovillus, ao tratá-lo isoladamente em relação ao pensamento renascentista, e portanto modernizando-o. Todavia, é isso que Cassirer faz quando vê na concepção do mundo de Bovillus um precursor directo do sistema hegeliano, chegando ao ponto de descrever as opiniões de Bovillus utilizando termos hegelianos. Escreve, por exemplo, que em Bovillus — tal como em Hegel — a substância se torna sujeito. No entanto, o conceito de substância de Bovillus não se assemelha ao de Hegel mais do que qualquer outra concepção teleológica e panteísta da natureza própria do Renascimento em geral, nem sequer no facto de, para Bovillus, a categoria mais abstracta e geral ser a existência (*essere*), categoria essa que para ele esgota a essência de *todas* as entidades não vivas. Mais interessante é a sua noção da maneira como o sujeito reproduz a substância — se bem que para Bovillus o sujeito seja sempre o homem *individual*. É certo que o seu homem individual é idêntico ao homem em geral, pois sempre realiza as potencialidades de toda a humanidade (o que era por si só evidente durante o Renascimento). No entanto, para o sistema de Bovillus (tal como em geral para os seus contemporâneos) não existia o problema da maneira como esta humanidade enquanto todo chegava às várias formas de conhecimento. O conhecimento de cada indivíduo tem uma história própria, mas não existe história do conhecimento da humanidade. Basta-nos pensar na passagem em que Bovillus fala da «livre vontade» em relação com o facto de um homem poder manter-se ao nível da simples existência ou passar para o plano da vida, da sensação e do intelecto. Ao indivíduo humano são aqui verdadeiramente apresentadas alternativas — e portanto Bovillus tem razão —, mas como este problema nunca é levantado em relação a toda a humanidade, a questão das alternativas desta nem sequer constitui um problema aos olhos de Bovillus. Se quiséssemos modernizar consideravelmente diríamos que Bovillus chegou à categoria hegeliana de «espírito subjectivo» mas nunca foi capaz de formular as categorias de espírito objectivo e absoluto, e portanto não pôde formar um conceito de história real nem de um processo de conhecimento realizado em objectivações históricas. Para Bovillus o homem, que se conhece a si próprio (o microcosmo) e que, por conseguinte, é capaz de reproduzir o macrocosmo, é o homem sábio. Existem homens sábios e homens que não o são, sempre existiram e sempre existirão. Como é possível identificar isto com uma linha de raciocínio em que a *filosofia* (não o sábio como sujeito) — e mesmo uma filosofia criada por uma era concreta — é a forma em que o «espírito verdadeiramente desperta para a autoconsciência»?

Contestei a tese de Cassirer com todo este pormenor porque, se ele tivesse razão, então Bovillus seria o primeiro representante de uma antropologia histórica. Mas decerto isso não é correcto, nem poderia sê-lo. No entanto, a associação de Cassirer de modo nenhum é acidental. Com efeito, Hegel, na sua procura de uma visão unitária da realidade, era de facto um sucessor moderno, historicizante, do Renascimento, mesmo não conhecendo os pensadores que temos estado a discutir ou só os conhecendo através de um intermediário, Jacob Böhme.

E também não é justificado individualizar deste modo Bovillus nas fileiras de pensadores renascentistas, pois muitos outros tentaram (embora não no contexto de um sistema ontológico unitário) interpretar o paralelo microcosmo-macrocosmo de uma maneira não esquemática e, no interior dessa unidade, dar ênfase à complexidade especial do homem (e de toda a natureza orgânica). Bacon, por exemplo, escreveu [1]:

> Pois apesar de os Alquismistas, quando defendem que pode ser encontrado no homem todo o mineral, todo o vegetal, etc., ou algo que

(1) Bacon, *Of the Wisdom of the Ancients*, em *Works*, VI, pág. 747.

lhes corresponde, tomarem a palavra *microcosmo* num sentido demasiado grosseiro e literal, tendo deste modo deteriorado a sua elegância e significado, o facto de o corpo do homem ser, de todas as coisas existentes, a mais misturada e também a mais orgânica, continua a ser uma verdade séria e sólida. E é verdadeiramente esta a razão de ser capaz de tais poderes e faculdades prodigiosos, pois os poderes dos corpos simples, apesar de certeiros e rápidos, por serem menos refractados, quebrados e contrabalançados pela mistura, são poucos; mas a abundância e a excelência de poder residem na mistura e na composição.

Seria mesquinho ignorar que Bacon estava errado ao negar a possível existência de minerais e organismos no sistema humano. Com efeito, a tendência contra a qual polemizava era de facto primitiva: interpretava o paralelismo do microcosmo e macrocosmo como se *tudo* o que existisse na natureza em geral pudesse ser encontrado no homem, o microcosmo, e *exactamente na mesma forma*. Bacon procurou combater a ideia da totalidade extensiva com a sua noção de *totalidade intensiva*. Não viu a proeminência do homem no facto de conter em si todas as formas mais simples «em miniatura», e portanto em qualquer índice quantitativo, mas antes no facto de a estrutura do homem se distinguir das mais primitivas devido à sua *complexidade*. O critério da complexidade não é, afinal, outro senão o carácter multifacetado das funções, das formas de actividade. Bacon não negou a noção — já familiar desde Aristóteles — de que os mais elevados produtos da natureza contêm em si os menos elevados, pelo menos em certo grau: «O homem tem algo do selvagem; este tem algo do vegetal; o vegetal algo do corpo inanimado...»(1). Sem isto, não poderia ter surgido qualquer concepção unitária da natureza. Mas em Bacon esta unidade é hierárquica e diferenciada — se bem que ainda se verifique no quadro de uma visão antropomórfica.

Não menos brilhante — se bem que de um ponto de vista diferente — era a posição de Leonardo. Também não encontramos nele um sistema ontológico unitário, mas sim grande quantidade de axiomas esclarecedores. Não aspirou à unidade do homem com a natureza como um ser pensante ou uma entidade biológica, como fizeram Bovillus e Paracelso; em vez disso, considerou o homem, como *ser vivo e capaz de realizar trabalho*, como parte da natureza, mesmo no que o separa relativamente a ela. Por um lado, Leonardo viu que o trabalho era uma característica especificamente humana, não típica de qualquer outro ser vivo; por outro lado, sublinhou sempre que no trabalho *a natureza actua sobre a natureza*, uma «segunda natureza» autocriada transforma a «primeira natureza» da qual nasceu.

> Ela [a natureza] não altera as espécies normais de coisas que cria da mesma maneira que são alteradas, de tempos a tempos, as coisas criadas pelo homem; com efeito, o homem é o principal instrumento da natureza, [pois] o homem produz a partir destas coisas elementares um número infinito de compostos...(2).

E ainda:

> A gravidade e a força, juntamente com o movimento material e a percussão, são os quatro poderes acidentais através dos quais a raça

---

(1) *Ibid.*, VI, pág. 710.
(2) Leonardo da Vinci, *Notebooks*, org. MacCurdy, pág. 142.

humana nas suas obras maravilhosas e variegadas parece revelar-se neste mundo como uma segunda natureza...(1).

O homem actua, portanto, sobre a natureza utilizando estas forças que constituem as propriedades mais elementares e universais da natureza física, fazendo uso delas, através do seu trabalho. Através das suas actividades físicas e dos efeitos destas transforma-se numa «segunda» natureza, distinta em princípio de qualquer outro ser vivo. Não deveremos porém subestimar o facto de mesmo Leonardo, que apreendeu na íntegra o carácter fundamentalmente humano do trabalho, ainda operar com comparações antropomorfizantes — ao chamar ao homem um «instrumento» da natureza, por exemplo. Poderíamos dizer que apenas se tratava de uma analogia. Mas na filosofia renascentista as analogias estão longe de ser acidentais; são a forma metodológica e estilística em que surge o pensamento antropomórfico.

A *inerência* e a *analogia* são de facto constantes em todo o pensamento filosófico renascentista, desempenhando nele um papel muito mais importante do que as categorias de causalidade ou lei natural. Quando Telésio afirma que se pode fazer remontar todo o conhecimento a inferências analógicas, está a exprimir uma ideia que tem muito mais do que simples raízes lógicas ou epistemológicas. Se a realidade é antropomórfica e unitária, e as suas diferentes esferas e entidades são paralelas, então a analogia é a expressão de um facto objectivo, ontológico. Basta-nos recordar a metáfora de Copérnico, anteriormente citada, na qual o sol se assemelha a um príncipe entronizado. Por detrás desta comparação encontra-se igualmente o facto de Copérnico ter considerado a harmonia, a beleza e a perfeição (que, de todas as formas de movimento, é melhor representada pelo movimento cíclico) como a essência comum de toda a realidade. Telésio explica, em dado momento, a aceleração com uma analogia humana: tal como se deseja chegar rapidamente ao fim de uma necessidade desagradável, também os corpos em queda procuram acelerar a sua descida para a terra, que sentem como um constrangimento desagradável. Também isto não é uma simples «metáfora»; envolve as ideias de espírito do mundo e de «alma das coisas», de esteticização e coloração ética da natureza. O paralelismo entre microcosmo e macrocosmo também se fundamentava, claramente, na categoria da inerência; a noção de causalidade só surgia perifericamente. A lei natural era muitas vezes sinónima das categorias de «propriedade» e «regularidade», surgindo portanto sob uma forma completamente antropomorfizada e esteticizada. Isto não significa, evidentemente, que o conceito de lei natural nunca se encontre presente na sua forma «pura». Leonardo, por exemplo, exprime claramente a noção de lei natural quando escreve(2):

> A experiência, o intérprete entre a natureza cheia de recursos e a espécie humana, ensina que aquilo que esta natureza realiza entre os mortais constrangidos pela necessidade não pode funcionar de outra maneira a não ser aquela como a razão, que é o seu guia, a ensina a trabalhar.

Também aqui a comparação antropomórfica não se encontra ausente.

A predominância da inerência e da analogia vem salientar aquilo que já disse sobre a unidade da filosofia (ciência) natural e da experiência da natureza. Com a separação da experiência emotiva e da ciência, o divórcio da ciência natural em relação ao pensamento quotidiano imediato, estas categorias estavam desti-

(1) *Ibid.*, pág. 588.
(2) *Ibid.*, pág. 57.

nadas a perder o seu papel de guia e a ser substituídas, necessariamente, pelas da causalidade e da lei natural. Simultaneamente, não pode haver dúvida de que o culto da ciência exacta no século XVII conduziu a um certo empobrecimento das categorias. Foi a este processo de empobrecimento que Marx se referiu ao escrever que no materialismo mecanicista o conceito de matéria tinha perdido o brilho sensual da categoria renascentista de substância.

O conceito dinâmico do homem e o conceito dinâmico da natureza foram portanto inseparáveis durante o Renascimento: a experiência de que «tudo está em movimento» na natureza (recordemos o poema de Bruno) também exprimia a experiência social básica do impetuoso ritmo da mudança. A lei abstracta e a substância abstracta ainda não tinham emergido da multiplicidade sensual da natureza, tal como a diversidade sensual das formas concretas de trabalho ainda ocultava a noção de trabalho abstracto, e tal como a irregularidade do desenvolvimento ainda não revelara as tendências comuns que actuavam nos vários processos de evolução social. A especulação — por vezes uma especulação incrivelmente abstrusa — floresceu a partir de uma compreensão do mundo concreto, móvel, sensual. Era mais uma especulação da imaginação do que da ideia; a particularidade prevalecia até nas formulações mais genéricas. Também a síntese se fundamentava nessas imagens sensuais concretas — e não na análise. A verdade era uma; podia ser dominada e alcançada, em todo o seu mistério e complexidade; tinha uma face humana.

CAPÍTULO XIII

TRABALHO, CIÊNCIA, *TECHNÉ*, ARTE

No decurso da história, a essência do trabalho foi estudada, e descrita, de muitos pontos de vista; consoante as épocas, assim predominaram diferentes aspectos dela na filosofia e no pensamento quotidiano. Naturalmente, estas maneiras de o abordar estavam relacionadas entre si, pois todas se referiam a um mesmo fenómeno; no entanto, as pessoas nem sempre tinham consciência destas inter-relações, ou do seu significado. Consideradas segundo uma ordem histórica — não de conteúdo —, essas formas de abordagem foram as seguintes:

(1) descrição e análise da *estrutura* do trabalho, do *processo* de algum ciclo de trabalho;
(2) interpretação *ética* do trabalho;
(3) descoberta da *função social* do trabalho;
(4) análise do trabalho como categoria básica da *antropologia humana*;
(5) efeitos contraditórios do trabalho no homem, simultaneamente *desenvolvendo-o* e *atrofiando-o*, e a descoberta deste conflito;
(6) introdução do conceito *económico* do trabalho;
(7) descoberta do trabalho como a força motriz no processo através do qual *o homem se torna humano;* e finalmente,
(8) *o conceito sintético, histórico, do trabalho,* que envolve simultaneamente todos estes aspectos.

Quando afirmo que a Antiguidade foi mais longe na análise da estrutura do processo de trabalho, não posso deixar de exprimir algumas reservas. Esta afirmação refere-se exclusivamente ao trabalho *manufacturado*. A análise do trabalho escravo foi excluída desde o início: o trabalho «livre» e o trabalho escravo não eram interpretados como dois modos diferentes de uma mesma qualidade, mas sim como duas qualidades completamente diferentes. Na Grécia antiga, eram mesmo usadas duas palavras diferentes para os descrever, *banausis* e *techné*. Do mesmo modo, a possibilidade de levantar a questão da cooperação também estava excluída. O processo de trabalho surgia como uma operação planeada e executada por um homem. Assim, a análise dirigia-se para a propensão do trabalho para levar mais longe o desenvolvimento do indivíduo humano; o trabalho era considerado como a realização de um objectivo, como a *modelação da matéria*, uma actividade que conferia forma. Basta referir aqui o mestre-de-obras de Aristóteles[1].

---

(1) Para a análise aristotélica da *techné*, ver o meu *Az aristotelesi etika és az antik ethos (A ética aristotélica e a* ethos *da antiguidade)*, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1966.

É talvez surpreendente que neste ponto nem a Idade Média nem o Renascimento tivessem avançado para além das conclusões da Antiguidade. Pela minha parte, não encontrei uma única passagem que vá mais longe do que Aristóteles sobre este tema. Os novos problemas que a época levantou relativamente ao trabalho não diziam respeito à estrutura do processo de trabalho abstracto do artesão individual, mas aos aspectos *técnicos* dessa estrutura. A actividade capaz de dar forma e a intencionalidade como tal pareciam então «naturais» — mais naturais do que durante a Antiguidade, pois eram mais *universais*, pelo menos nos locais clássicos de origem do Renascimento. As estruturas típicas da «comunidade natural», ou seja, do passado recente (o trabalho no âmbito das guildas, por exemplo), já não interessavam aos homens do Renascimento; o que os interessava, eram as coisas que tinham destruído a «comunidade natural». O trabalho do cultivador deixou igualmente de ter qualquer interesse. O que preocupava os espíritos era o trabalho *em condições técnicas em constante alteração* — o trabalho como um processo *dinâmico* que nunca se repete, nunca faz duas vezes uma coisa *exactamente da mesma maneira.* A maior parte dos escritos sobre arte (durante algum tempo a arte não se separou completamente dos ofícios) enfrentou do mesmo modo problemas técnicos. É evidente que aqui a técnica estava — como veremos — ao serviço dos esforços para retratar a realidade de uma maneira mais perfeita. Tinha já passado o tempo em que era possível abstrair da técnica do trabalho, pois isso só era possível em sociedades orientadas para o passado; e ainda não chegara o dia em que a técnica do trabalho constituiria apenas uma preocupação prática do trabalhador individual, e não uma preocupação teórica: isto só se verificou quando a indústria fabril moderna substituiu a primitiva manufactura em pequena escala. A modificação técnica do trabalho era, portanto, um facto universalmente válido, que afectava todos os seres humanos não só na sua existência como ainda na sua maneira de pensar. Por isso obscureceu os aspectos mais universais do processo de trabalho e tornou relativamente pouco importante a análise daquilo que o trabalho contemporâneo tinha em comum com o «velho» trabalho. *Não era o dar forma, mas sim o «como» em constante alteração de o fazer que constituía o problema central da época.*

Assim, o que se tornou típico não foi a descrição do processo de trabalho em geral, mas as referências descritivas das *tarefas concretas* e das *técnicas concretas,* com argumentos a seu favor. Porém, estas referências assentavam nos mesmos fundamentos teóricos já descritos: exigiam daqueles que se lançavam ao estudo destes métodos concretos não uma simples repetição, mas antes que superassem os que os tinham precedido. Como Dürer escreveu: «Sei no entanto que aquele que as aceita [a saber, as técnicas de Dürer] não só terá um bom começo como ainda poderá compreender melhor pela sua prática diária; *procurará ir mais longe e encontrará muito mais do que agora lhe indico*(1). Em tudo isto desempenhava um papel não negligenciável a polémica socialmente importante contra o trabalho «estagnante», o tipo de trabalho realizado nas guildas. Peter Apian, o matemático e técnico de Ingolstadt, escreveu em 1532 que aqueles «que rejeitam as melhores coisas porque são novas erram, pois sem invenções novas a vida voltaria ao estado dos antigos que viviam sem lei e sem civilização, como animais selvagens»(2). Como pedir-lhes que dessem atenção às análises do trabalho realizadas

---

(1) Citado em Edgar Zilsel, «The Genesis of the Concept of Scientific Progress», em Philip Wiener e Aaron Noland (orgs.), *Roots of Scientific Thought,* Nova Iorque, Basic Books, 1957, pág. 260 (itálicos meus — A. H.).

(2) Citado *ibid.*, págs. 269-70.

por pensadores que viveram numa «época não civilizada», e que seguissem os seus passos?

Os pensadores e homens comuns do Renascimento não duvidaram por um só momento de que a riqueza da sociedade é o produto do trabalho e não do capital, de que todos os bens eram «a dádiva da mente e das mãos» (Bruno), e não do dinheiro. Essa época foi a era do *nascimento* da riqueza. Assim, esta não era vista como um ponto de partida, mas como um resultado. Só poucas pessoas interpretavam, evidentemente, a correlação entre a riqueza e a pobreza de modo a sugerir que a fonte das fortunas dos ricos era o trabalho dos pobres, em vez de apenas as «descobertas humanas em geral» (entre estes poucos encontravam-se os utopistas, principalmente Campanella). No entanto, a maior parte dos homens atribuía-a ao *talento*, à *astúcia*, à *esperteza humana*, e nunca lhes passou pela cabeça que a riqueza ou o dinheiro se pudessem transformar num valor e num criador de valores independente do homem. Este pensamento ainda não fetichizado encontrou igualmente expressão no facto de, ao falarem dos produtos, grandeza e dignidade da obra humana, (1) nunca distinguirem o trabalho mental do físico, a «mente» das «mãos»; (2) não separarem o trabalho actual do acumulado, o processo do trabalho e os instrumentos e os objectos produzidos no decurso de processos de trabalho anteriores; (3) não distinguirem as formas reificadas e não reificadas de objectivação. Vives, por exemplo, escreve na sua alegórica *Fábula sobre o Homem* que as invenções humanas incluem «cidades e casas, o uso das plantas, das pedras e dos metais»(1), a música, a escrita, a previsão. Giannozzo Manetti, em *De manectis*, escreve que «as coisas que temos são, não obstante *(macchinamenta)*, humanas, pois foram os homens que as criaram... como as casas e as cidades, as imagens e as estátuas, as artes, as ciências, as invenções, as línguas... Quanto mais pensamos, mais extraordinárias devemos considerar todas estas coisas»(2).

Como é óbvio, as criações do homem «político» e do homem «técnico» foram muitas vezes expressas numa conjunção não diferenciada também no pensamento antigo. Basta-nos recordar a lenda de Prometeu, ou o coro da *Antígona* já mencionado várias vezes. Não foi o facto de esta concomitância ser *indiferenciada* que se apresentou como novo no Renascimento — pois é precisamente esse o elemento que surge como «velho» quando comparado com o pensamento capitalista ulterior —, mas o facto de ser *necessária*. Com efeito, durante a Antiguidade esta concomitância fora casual e transitória. No próprio mito prometaico, os homens adquirem o uso do fogo (as artes mecânicas) *separadamente*, e só mais tarde (e ainda separadamente) a capacidade para a construção do estado, para a vida social. Para os pensadores do Renascimento, no entanto, uma não era imaginável sem a outra. Basta-nos recordar aquelas passagens em que Pomponazzi analisa as faculdades do homem. Todas as três faculdades ou «intelectos» — a especulativa, a ética, e a técnica — se encontram em maior ou menor grau em *todos* os seres humanos. Com efeito, Pomponazzi sublinha que nesta síntese é o intelecto «operativo» ou técnico que predomina na maior parte dos homens. Também Aristóteles, evidentemente, coloca a *techné* entre as faculdades da alma, considerando-a uma capacidade humana universal; mas, para ele, era-o apenas *in posse*, não *in esse*. Para Pomponazzi, no entanto, qualquer ser humano realiza de facto esta capacidade; ela pertence, até certo ponto, à sua totalidade humana, tal como o pensamento abstracto e o comportamento ético. E, aqui, apenas formulava a convicção gené-

---

(1) Juan Luis Vives, *A Fable about Man*, em Cassirer, Kristeller e Rankall (orgs.), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, 1957, pág. 392.

(2) Giannozzo Manetti, *De manectis*, em Landman, *De homine*, Freiburg e Munique, Verlag Karl Alber, 1962, pág. 146.

rica da antropologia renascentista. Com efeito, o trabalho era, aos olhos da antropologia renascentista, um atributo essencial do homem, uma característica da espécie. E dado que pertencia à espécie, devia pertencer a todos os seres humanos, mesmo que num grau variável.

Depois disto, nem parece necessário dar uma ênfase especial ao facto de este tipo de interpretação antropológica da actividade laboral pressupor um reconhecimento, tanto sociofilosófico como prático, da igualdade. Efectivamente, ambos se encontravam entre os princípios básicos de que partiram as utopias renascentistas. As sociedades em que todos — entre outras actividades — trabalhavam, em que a actividade laboral constituía portanto um aspecto necessário da versatilidade humana de cada indivíduo, não poderiam ter sido apresentadas como um ideal se o trabalho não fosse considerado como a essência antropológica do homem.

Este tipo de generalização antropológica constituía um elemento novo no pensamento renascentista, em comparação com as concepções da Antiguidade. Mas nele persistia ainda a atitude subjacente da Antiguidade: o trabalho era apenas interpretado como uma troca de matéria entre a natureza e o homem, uma actividade que desenvolvia as suas capacidades, uma função que dava origem a uma «segunda natureza». Qualquer tipo de trabalho que não respeitasse este ideal era criticado e rejeitado. A teoria e a prática eram inseparáveis nesse ideal. Na Cidade do Sol de Campanella, o trabalho devia ser organizado de acordo com o livro das ciências — o conhecimento do cânone da ciência é um requisito prévio de uma prática correcta.

Por muito que a interpretação antropológica do trabalho e a afirmação da actividade laboral constituíssem traços comuns do pensamento renascentista, existiam evidentemente opiniões diferentes quanto à relação entre o homem e o trabalho, quanto ao significado da tecnologia, etc., vindas daqueles que ocupavam diferentes posições na estrutura social. Mas o problema da alienação nunca surge, mesmo sob uma forma simbólica ou incipiente, onde quer que o procuremos. Podemos observar de passagem que as grandes utopias da época não tratam da alienação do trabalho ou da actividade industrial. A sorte do *campesinato*, o empobrecimento e ruína do cultivador dos campos, a unilateralidade do trabalho camponês relativamente ao aumento de luxo e riqueza — eram estes os aspectos que forneciam uma base social e moral aos escritores utopistas.

De um ponto de vista técnico, como vimos, a análise do trabalho feita durante o Renascimento era notavelmente *concreta*. E simultaneamente era, *nos seus aspectos sociais,* altamente *abstracta*. O reconhecimento, num sentido antropológico, da função geral do trabalho na configuração e manutenção da sociedade de modo nenhum envolvia ainda uma análise concreta do trabalho, das suas estruturas e motivações, bem como da ética do trabalho das várias categorias de camadas laboriosas. É certo que por vezes é possível encontrar uma observação ocasional relativa a estas questões. Maquiavel, por exemplo, escreve que «os homens trabalham por necessidade ou por escolha, e... foi observado que a virtude tem mais influência quando o trabalho é um resultado da necessidade do que quando o é da escolha»([1]). Havia aqui pelo menos o vislumbre de uma consciencialização da ligação existente entre a sociedade do seu tempo e o trabalho realizado por necessidade, e uma sugestão de que o trabalho que decorre de uma necessidade de actividade, de uma instigação interior e de um sentido de satisfação e auto-realização, não era necessariamente o mais eficaz do ponto de vista económico,

---

(1) Machiavelli, *The Discourses* (Livro I, capítulo 1), Nova Iorque, Modern Library *(copyright* 1950), pág. 107.

nem de modo algum a base da economia real da sociedade dada. Estas observações são porém uma excepção, e mesmo enquanto tais não representam uma teoria bem desenvolvida.

Mas voltemos ao meu ponto de partida, a abordagem, a partir de diferentes aspectos, do conceito de trabalho. Já discuti descrições da estrutura do trabalho e análises da sua função social — é certo que primitivas, mas servindo apesar de tudo como pontos de partida para outras análises. No que se refere à avaliação ética do trabalho, esta fez-se sentir durante o Renascimento apenas *indirectamente*, no contexto da interpretação antropológica do trabalho. A avaliação ética imediata do trabalho encontra-se principalmente sujeita a exigências de classe variáveis. Durante a Antiguidade, tais avaliações só surgiam ocasionalmente, como aconteceu em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo ou em algumas comédias de Aristófanes — ou seja, exclusivamente entre aqueles que glorificavam o trabalho camponês. Só neles era declarado (e só neles podia sê-lo) que trabalhar era «moral» e «honroso», e conferia àquele que trabalhava uma superioridade humana sobre quem o não fazia. Na concepção cristã do mundo da Idade Média, a interpretação ética do trabalho estava adaptada à ordem hierárquica da sociedade. Assim, o trabalho continuava a ser «avaliado» como a realização de um dever, mas apenas para um dado estrato social, o campesinato. *Ora et labora* não constituía uma obrigação universal. Este tipo de ética hierárquica era estranho ao pensamento do Renascimento, que trabalhava no sentido de dissolver as hierarquias. A ética, como vimos, fundamentava-se numa base antropológica universal, ou então estratificava-se de acordo com actividades e funções sociais concretas (vida política, vida privada, etc.), e não de acordo com uma hierarquia social. Simultaneamente, uma avaliação ética imediata do trabalho não teria exprimido o *status quo* social. Entre os artesãos e na manufactura em pequena escala que empregava trabalhadores especializados, o que interessava à ética não era o facto de alguém trabalhar, mas sim *como* trabalhava. A alegria decorrente dos empreendimentos — comerciais, industriais e financeiros — enchia de tal modo a nova burguesia que o elemento ético era *espontaneamente* absorvido na nova antropologia, tal como o era na actividade artística e científica. Para os camponeses expropriados das suas fazendas, no entanto, o trabalho realizado em grandes oficinas — principalmente em Inglaterra, mas até certo ponto também nas cidades italianas — decorria de tal modo do constrangimento da necessidade que nunca lhes ocorreu nem aos «ideólogos» da época o pensamento de procederem à sua avaliação ética. Mesmo a noção «Tens de trabalhar», natural para o campesinato, já não o era tanto para o proletariado industrial inicial. A partir das investigações de Marx, sabemos que mesmo um século mais tarde os operários ingleses ainda não completavam uma semana inteira de trabalho: estavam mentalizados para trabalharem apenas o bastante para o seu magro sustento. No entanto, e mesmo nessa época, com a ascenção do protestantismo, já surgia a interpretação — ética — do trabalho própria da burguesia, na qual o trabalho enquanto tal se transformou num valor ético.

Assim, a ética imediata do trabalho encontrava-se subordinada a uma abordagem antropológica, na qual *o trabalho não tinha valor como realização de um dever mas sim devido ao seu papel único no desenvolvimento das capacidades humanas*, pelo que o homem que trabalhava era superior àquele que não trabalhava, não por este ser «ocioso», mas porque a *praxis* do primeiro o enriquecia mais do que aos outros enriquecia o simples prazer — e, portanto, encontrava-se muito mais perto da concepção marxista desenvolvida séculos mais tarde do que da ética burguesa do trabalho. Isto não significa, evidentemente, que o trabalho como realização de um dever não desempenhasse qualquer papel durante o Renascimento — pois se assim acontecesse, tal ideia não teria encontrado expressão tanto em

More como em Campanella — mas sim que esta interpretação não tinha uma importância central.

O principal mérito do Renascimento consistiu, portanto — repetindo — na interpretação do trabalho como pertencendo à essência antropológica do homem. A isto devo acrescentar que o reconhecimento do trabalho como uma propriedade essencial da humanidade não estava necessariamente associado à descoberta do trabalho como força motriz no processo de hominização do homem. Não raro era vê-lo — como a citação de Leonardo citada no capítulo anterior indica — criando e desenvolvendo uma «segunda natureza», pelo que se entendia simultaneamente o sistema humano «natural» do costume social e o mundo humano que rodeava o homem, o mundo do trabalho incarnado, morto e objectivado. No entanto, esta mudança qualitativa nunca era analisada como um processo em que o trabalho significasse uma transição de um mundo não humano para um mundo humano. Neste aspecto, os escritores do Renascimento ou antropomorfizavam completamente (recorde-se a análise de Montaigne sobre o «trabalho humano dos animais») ou viam a natureza humana em abstracto, como um produto puramente natural, sobre o qual o trabalho começa a «operar», criando uma segunda natureza, depois de o homem como ser natural ter surgido já feito (compare-se com a análise de Bovillus do modo como o homem é transformado de simples «existência» num «intelecto»). *Aqui, portanto, foi preservada a ideia de uma criação, se bem que numa forma secularizada.* A natureza criou o homem (quer como um elo na cadeia que descende de Deus, quer por sua própria iniciativa), e era como ser criado pela natureza que o homem se lançava na sua vida singularmente humana. Aqui encontraram-se os dois pólos opostos que designei pelos nomes de Montaigne e Bovillus. A interminável alegoria característica das discussões da antropologia renascentista é reveladora. Também aqui decorre de não pensar num problema até às suas últimas consequências.

Os problemas económicos do trabalho não foram essencialmente tratados pelos pensadores deste período. Ainda não se tornara possível, mesmo nessa época, formular o problema filosófico e económico da equivalência quantitativa de qualidades diferentes. Marx, ao analisar a *Política* de Aristóteles, nota que o grande Estagirita não conseguiu descobrir a causa da equivalência entre mercadorias trocadas pela simples razão de que toda a sua maneira de pensar se fundamentava na desigualdade dos homens. Na época do Renascimento esta dificuldade já fora ultrapassada. A produção burguesa então emergente proclamava já essa equivalência em princípio. Mas antes do início da reprodução capitalista, ou da «produção pela produção», a qualidade concreta dos vários tipos de trabalho ocultava de tal modo o lado quantitativo dos produtos do trabalho, e o seu valor de uso o seu carácter de valores de troca, que se tornou impossível uma apreensão do trabalho abstracto mais aproximada do que na Antiguidade. Um domínio houve em que se fizeram tentativas de um estudo económico e em que o fenómeno da alienação foi observado e analisado de maneira muito mais radical do que no caso do trabalho: o da investigação do dinheiro. Mas devo acrescentar que mesmo isso não aconteceu até ao período final do Renascimento, no século XVI.

O resultado de tudo isto foi nem sequer ser tentada uma síntese dos vários aspectos do trabalho. Do mesmo modo, não se fez qualquer tentativa de descobrir as várias formas em que o trabalho surgira historicamente, ou a relação entre essas formas e o modo de trabalho, o seu objecto e os seus instrumentos, a sua relação com as classes, a sua estrutura ou a sua função económica. Só com as investigações de Marx surge uma análise sistemática — historicamente sintetizadora — do trabalho. Mesmo os materiais para uma tal síntese — exceptuando a análise estrutural abstracta e a análise antropológica abstracta — só foram reunidos mais tarde. O verdadeiro mérito do Renascimento consistiu, simplesmente,

em ter *proclamado* a sua universalidade antropológica. Isto foi suficiente para tornar possível a elaboração de um conceito dinâmico do homem. Quanto ao resto só poderemos falar, quando muito, de primeiros passos.

A maior parte dos pensadores do Renascimento lutou denodadamente para ver a ciência e a técnica transformarem-se em «temas abertos». Isto foi verdadeiro tanto na ciência e técnica da arte (Alberti) como na ciência e técnica da natureza (Leonardo, Bacon, Bruno), da política (Maquiavel) e do comportamento ético (Charron). Transformá-las em temas abertos significava retirar-lhes o véu do mistério, declarando-as algo utilizável por qualquer pessoa e imitável por todos. Esta atitude democrática em epistemologia e antropologia interessava igualmente à produção burguesa, que então se encontrava na infância. Falo de «democratismo epistemológico» porque a abolição programática do mistério se fundamentava na premissa de que os homens *em geral* podiam utilizar os factos e processos que a ciência e a tecnologia tinham descoberto, e portanto partia do princípio de que as capacidades dos homens para conhecerem a realidade eram — pelo menos em princípio — idênticas. E digo «democratismo antropológico» porque a igualdade, em princípio, de capacidades para adquirir conhecimento e para o utilizar se baseava numa teoria da identidade essencial, substancial, da espécie humana — por vezes expressa abertamente, por vezes de uma forma tácita. Nenhum grande pensador do Renascimento acalentou alguma dúvida sobre o facto de o homem ser um ser «racional» ou, por outras palavras, de que *todos* os homens eram seres racionais. E isso aconteceu mesmo no caso dos pensadores mais aristocráticos dos períodos aristocráticos (a primeira geração de neoplatónicos florentinos, por exemplo).

Tudo isto pode parecer estar em contradição com o facto de o Renascimento ter sido a primeira época a ocupar-se seriamente da ideia de génio — o conjunto único, irrepetível, de capacidades de um ser humano individual que o distingue de outros. Mas esta contradição apenas é aparente. O problema do génio — por muito paradoxal que pareça — surgiu como produto de uma epistemologia e uma antropologia democráticas. Kierkegaard colocou perfeitamente a questão quando opôs ao *génio* o *apóstolo*. O génio é imanente, o apóstolo transcendente. Os poderes do génio são, mesmo se num grau particularmente intenso e aumentado, poderes humanos, enquanto o apóstolo é enviado por Deus. O génio é representante da espécie humana, enquanto o apóstolo representa poderes sobrenaturais.

Antes do Renascimento não existia uma teoria do génio, nem os «génios» eram reconhecidos na vida quotidiana. Quando a aplicação das capacidades humanas e a sua oportunidade de um maior desenvolvimento se encontravam estritamente circunscritas ao quadro da ordem feudal, mesmo os talentos excepcionais só podiam afirmar-se no interior desse quadro. A excepcionalidade desenvolve-se no terreno das actividades humanas vulgares. Representava-as num grau desenvolvido, é certo, mas são *elas* que nela são representadas. Enquanto prevaleceu uma orientação para o passado, era difícil a descoberta ou a formação de algo de radicalmente novo, e muito menos digna de louvor.

Quando, no mito e na lenda, os homens surgem com capacidades tão extraordinárias que estas não podem ser explicadas como uma simples síntese de ordem superior da experiência da comunidade ou da ordem social, não são considerados homens mas «heróis» ou semideuses, como acontece na mitologia grega ou germânica ou nas lendas do início da Idade Média. A grandeza excepcional tinha uma origem divina, tanto indirectamente como directamente por intermédio da intervenção divina. Deus ou os deuses podiam igualmente ser selectivos, como já disse. O Deus de Israel, por exemplo, muitas vezes adiou a decisão de escolher alguém até ficar convencido sobre o carácter e as capacidades do homem apropriado, até

o ter experimentado. As suas possibilidades de escolha, no entanto, não eram vastas. No caso dos filhos de Isaac, por exemplo, tinha de escolher um ou outro.

O respeito pelos «grandes homens» não constituía, evidentemente, um fenómeno novo. Na Grécia antiga já eram vistos de maneira especial aqueles de cuja grandeza se pensava que pertencia a este mundo; era este particularmente o caso dos sete sábios, cuja sabedoria de modo nenhum era considerada como tendo uma origem divina. Mas as pessoas, como já disse, também não encontravam nessa sabedoria nada de estranho. Viam nos sábios a soma das suas experiências comunitárias, e uma representação da sua própria ética; daí o nome de «sábio», que implica uma sabedoria acumulada e um comportamento ético. Também os grandes chefes militares eram alvo de respeito, pois no momento preciso eram eles os melhor preparados para a sua tarefa, na medida em que sabiam *melhor* que quaisquer outros como executá-la; mas ninguém iria pensar que eles eram os *únicos* a saberem-no. Mesmo a tomada de Tróia não dependeu apenas do «herói» Aquiles, como o seu grande admirador, Alexandre, o Grande, sabia perfeitamente; e não foram os seus contemporâneos mas sim a posteridade que consideraram Alexandre um «génio».

Na ideologia cristã, o respeito pela excepcionalidade especificamente humana passou para segundo plano; todas as capacidades, sem qualquer excepção (não apenas as dos heróis e dos santos) eram consideradas como tendo uma origem divina, e estavam ligadas, no seu exercício, à humildade. Também aqui o aparecimento do individualismo renascentista e do indivíduo renascentista abalou a velha ideologia. A época foi marcada por um culto das capacidades particulares do indivíduo.

O culto da grandeza individual, no entanto, não era ainda necessariamente acompanhado pelo desenvolvimento e articulação do conceito de génio.

E aqui voltamos ao nosso paradoxo. Foi de facto uma antropologia democrática que deu origem a essas formas em que a concepção de génio começou por surgir. Numa sucessão incrivelmente rápida tiveram lugar novas invenções e foram descobertos novos continentes; os homens subiram rapidamente na hierarquia social; a procura do novo substituiu o aperfeiçoamento do velho. E, assim, tornou-se necessário compreender esta capacidade, este esforço no sentido da descoberta do novo e a própria descoberta. Mas já não podia ser compreendida apenas como um somatório dos esforços de uma dada comunidade, mas antes como algo que reformulava os problemas *de toda a espécie humana* e revelava mundos completamente novos. Ésquilo e Fídias foram mais honrados pelas respectivas comunidades do que Dante e Leonardo. No entanto, mesmo assim quem teria escrito uma biografia de qualquer deles? Quem teria investigado o que nas suas capacidades era efectivamente único? Quem os teria visto como campeões espirituais de toda a humanidade, descobridores de novos mundos? E, todavia, eram tudo isso; mas as pessoas ainda não sabiam que o eram. Foi durante o Renascimento que começaram a saber.

Sabiam que existiam capacidades que podem abrir aos homens mundos ainda desconhecidos, podem conduzir a uma ou outra «terra prometida» — mas sem a ajuda de Deus. Com efeito, essas capacidades eram vistas como capacidades *humanas* e estudadas como tal. Simultaneamente, os resultados deviam ser *inteligíveis para todos e passíveis de uma difusão universal* — uma vez mais, por serem resultados atingidos através de capacidades humanas. Se alguém descobria um novo mundo, qualquer pessoa podia segui-lo e, de facto, devia fazê-lo. Nos seus tempos, a Jónia e a Ática possuíam sete sábios. Todos respeitavam a sua sabedoria e a compreendiam e, no entanto, não podiam ser «tão» sábios. Os santos e os heróis da Idade Média cristã também mereciam respeito. Os homens ouviam as lendas dos seus feitos, mas — excepto os novos eleitos — eram demasiado fracos para os

seguir. Porém, o Renascimento raciocinava do seguinte modo: o cientista, o filósofo, o descobridor, o artista genial cria algo que nunca antes existiu. Mas transmite os resultados a que chegou e, mais importante ainda, a técnica de investigação e criação por si adoptada. E, depois disso, o acesso ao novo torna-se livre; todos se podem apropriar dele. E se surge um novo génio, pode desenvolver os resultados anteriores.

Mencionei já várias vezes o facto de que a noção de auxílio transcendente ao dispor do génio não tinha desaparecido. Mas a assistência divina deixara de estar à disposição dos homens; apenas restava o auxílio diabólico. O génio que cortava completamente com a comunidade, cujos resultados não podiam ser transferidos para outros e eram incompreensíveis, merecia apenas um tipo de reconhecimento extremamente ambíguo. Só na lenda de Fausto da oposição protestante deparava com uma rejeição inequívoca — apesar de também ela surgir no solo renascentista.

Gostaria de sublinhar agora, uma vez mais, a extraordinária difusão da superstição, da magia e da bruxaria durante o Renascimento. E, no entanto, mesmo a ciência do oculto estava a perder o seu mistério. A astrologia, a magia, etc., possuíam as suas próprias receitas, as suas próprias descrições técnicas e manuais, tal como qualquer verdadeira ciência. Também aqui a necessidade de disseminar os resultados alcançados surgia à luz do dia. As noções mágicas, e a verdade ou falsidade de certas superstições, eram discutidas com o auxílio do mesmo arsenal de erudição que era utilizado para a discussão de outras ideias. A polémica de Pico della Mirandola contra a magia é um exemplo clássico, como o é o *De naturalium effectum admirandorum causis* de Pomponazzi.

O Renascimento não possuía qualquer teoria integral do génio; mais ainda, não possuía qualquer teoria do génio, apenas uma certa variedade de noções sobre ele. Devo aqui manifestar a minha discordância relativamente a um preconceito muito difundido, sublinhando que não existia na concepção renascentista do génio um único elemento que apontasse para o romantismo. Apesar da sua herança de superstição e magia, a ciência renascentista foi, deste ponto de vista, mais uma precursora do Iluminismo e do classicismo alemão do que do romantismo.

E isso devia-se à atitude decididamente democrática que já analisei, e também ao facto de, durante o Renascimento, o critério do génio não ser a grandeza da subjectividade em ou por si própria, mas sim a *objectividade*. Basta-nos recordar a concepção de génio político de Maquiavel, que o vê em função da sua capacidade para «apreender o momento», para encontrar os meios adequados; o génio de um político, e do mesmo modo a sua personalidade, podem ser avaliados pelos resultados, pelas consequências. Podemos recordar, a propósito, que segundo Maquiavel não existe génio político «completo» algum. Um político só pode mostrar génio numa situação definida, e apenas em resposta a algum desafio; e o aparecimento do génio político é sempre o resultado da coincidência momentânea de *duas possibilidades,* uma objectiva e outra subjectiva. Uma grande subjectividade está, portanto, ligada à sua época, e só é grande na sua objectivação.

O mesmo acontece nas duas esferas para que me volto de seguida, a da ciência e a da arte.

Os inventores, escreve Leonardo, são «intérpretes entre a Natureza e o Homem»(1). O intérprete compreende melhor do que os homens em geral; pode apreender coisas que não são apreendidas por todos. Mas o critério do seu estatuto como inventor é objectivo — o ponto até onde ele conhece realmente a *linguagem da natureza;* e, simultaneamente, é democrático — o ponto até onde a

(1) Leonardo da Vinci, *Notebooks*, org. MacCurdy, pág. 57.

pode traduzir na linguagem dos homens. Todos os seres humanos moral e fisicamente sãos desejam conhecer: «O desejo natural dos homens bons é o conhecimento»(1).

Assim, os esforços de «tradução» do intérprete têm um terreno fértil para se desenvolver. A ciência pode ser transmitida de dois modos — quer directamente como conhecimento, quer indirectamente como aplicação prática do conhecimento ou dos seus frutos. «A ciência é o capitão, a prática os soldados», escreve Leonardo (2). Mas devo agora fazer uma pausa, pois aflorei aqui num novo problema.

A extraordinária importância dada à prática e à possibilidade de transmissão da técnica, e o democratismo essencial do pensamento científico (teórico e filosófico) eram ambos, em geral, característicos da filosofia renascentista. Mas os dois problemas surgiram muitas vezes separadamente; e existem, por outro lado, momentos em que a prática ético-política assume isoladamente o papel da *praxis* (como em Bruni e Bovillus, para mencionar dois tipos diferentes de pensadores). No entanto, existe uma corrente principal (e não deixa de existir mesmo onde não podem ser demonstradas ligações directas) em que as relações que Leonardo menciona entre a transmissão directa e indirecta, entre a teoria e a prática, se encontram presentes simultaneamente. Esta linha inicia-se com Alberti e termina com Bacon; estende-se portanto por todo o Renascimento. Justifica-se, assim, tratar as ideias de Leonardo como sendo pelo menos típicas, mesmo não sendo características de todos os pensadores do Renascimento — e típicas não só daqueles que saíram das guildas de ofícios, como também de alguns dos académicos (a escola de Pádua).

Uma característica já tradicional da teoria da *techné* científica de Leonardo consiste em subordinar a técnica à ciência (e conviria notar, uma vez mais, o facto de ele formular esta questão alegoricamente!). *O que nele é novo é a correlação necessária entre ambas,* igualmente aparente na alegoria. Do mesmo modo que um capitão sem soldados não é capitão, também a ciência sem uma *praxis* não é ciência. No entanto, não seria correcto relacionar aqui Leonardo com Bacon. Leonardo em parte nenhuma escreve que o próprio processo de conhecimento científico envolva a *praxis*(3), que esta seja uma parte do próprio processo cognitivo e, portanto, pertença ao «capitão». Para Bacon, por outro lado, a «sequência» de observação, reflexão e experimentação não é uma sequência que conduza do conhecimento científico aos «soldados», ou à *praxis;* em vez disso, *estes três elementos são igualmente aspectos do conhecimento científico.* A concepção de Leonardo sobre a experiência sensorial não difere, em abstracto, da de Duns Scotus, o que já não acontece com a de Bacon.

Em suma, portanto, Bacon, no seu juízo sobre o lugar da ciência e dos cientistas e na sua análise da ciência (ainda que não, evidentemente, na maneira como ele próprio aplicou a sua teoria) constituía pelo menos tanto o início de uma nova era como o termo da antiga. Levantava já os problemas da ciência burguesa, por vezes de uma maneira negativa pela sua posição crítica, por vezes de uma maneira positiva.

Dificilmente se poderá considerar problemática a situação social do artista e do erudito ou cientista durante o Renascimento. Por um lado, todos se encontravam sujeitos às convenções do respectivo ofício e da comunidade e, por outor, todos tinham os seus patronos, em algumas cidades italianas havia uma universidade já razoavelmente aburguesada e noutras, uma burguesia culta; em alguns

---

(1) *Ibid.*, pág. 88.

(2) *Ibid.*, pág. 72.

(3) Aqui, como é óbvio, estou a usar o conceito de *praxis* no sentido de *praxis* relativamente à natureza, e não com o significado marxista da palavra.

locais, a Igreja competiu durante algum tempo com a burguesia na oferta de apoio e, até, de patrocínio, enquanto em comunidades burguesas tão avançadas como Florença os eruditos podiam até aspirar a altos cargos políticos. Bacon pôde observar um novo fenómeno, o aparecimento de uma *intelligentsia* científica (e artística), ilustrativa do estatuto da ciência e da arte na ordem burguesa: a produção passou a ser realizada por profissões distintas, os produtos transformaram-se em mercadorias. Eram cada vez mais necessários eruditos e cientistas e, no entanto, era-lhes cada vez mais difícil — mesmo sendo competentes — «ter êxito» porque as diferenças «profissionais» entre eles e os patronos, os mediadores dos desejos da sociedade, se tornam cada vez maiores.

> Pois não *tem a ver com* as mesmas pessoas cultivar as ciências e recompensá-las. O desenvolvimento destas deve-se aos grandes talentos; os prémios e recompensas encontram-se nas mãos do povo, ou de grandes pessoas, que só em raros casos são sequer moderadamente instruídas (1).

O que tenho estado a dizer não constitui uma simples repetição do que já foi dito anteriormente ao analisar a vida quotidiana. A teoria de Bacon dos ídolos surge agora a uma nova luz; constituía uma tentativa de separar a ciência da vida quotidiana. Bacon desejava fazer da ciência um comércio ou profissão especializada, certamente um comércio de alto nível, mas ainda um comércio. Um dos maiores génios do Renascimento viu que uma ciência natural fundamentada nos génios não era possível, em parte por razões científicas e em parte por razões sociais. A ciência deve fundamentar-se no método, um método para cuja aquisição e prática já não são necessários os génios. Com efeito, escreve Bacon, «o rumo que proponho para a descoberta das ciências é tal que pouco deixa à agudeza e força da sabedoria, *colocando em vez disso toda a sabedoria e discernimento praticamente ao mesmo nível*» (2). Atingimos assim a metodização científica pioneira do século XVII, precondição do progresso científico genuíno, universal, mas igualmente à sua concepção mecanicista do homem e do conhecimento. Já não existe um capitão, mas apenas uma multidão de soldados, se bem que excelentemente equipados.

Assim, o Renascimento avaliou o génio pelos critérios da objectividade e pela transmissibilidade dos resultados objectivos; era, no entanto, o *génio* que era medido por estes critérios. Como vimos ao analisar o conceito de destino, as opiniões divergiam quanto ao papel do sujeito no encontro das possibilidades objectivas e subjectivas e até que ponto esse papel dependia da profundidade de visão e dos atributos de carácter particulares. Mas poucos esforços se fizeram no sentido de apreender o aspecto *psíquico* do génio ou a maneira como, no processo de criação, o génio era elevado ao nível da espécie humana, o modo como, partindo de uma base de particularidade, acabava por se afastar dessa mesma particularidade. Talvez o aspecto mais interessante seja a observação de Leonardo, que foi além das alegorias habituais da «centelha divina» e da «elevação» do criador ao ideal ao afirmar (3):

> A divindade que é a ciência da pintura transforma a mente do pintor numa semelhança da mente divina. Raciocina livremente sobre a criação de diversas naturezas.

---

(1) Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV, pág. 90.
(2) *Ibid.*, IV, págs. 62-3 (itálicos meus — A. H.).
(3) Leonardo da Vinci, *Treatise on Painting*, trad. A. Philip McMahon, Princeton University Press, 1956, I, pág. 113.

O que nos parece particularmente interessante nesta citação é que, aqui, o grande adepto da técnica artística não vê a base psicológica do génio artístico na habilidade técnica mas sim na visão do artista. Claro que aquele se encontrava ligado à *techné*, pois foi a «ciência» que deu origem a uma nova maneira de ver; no entanto, sem essa nova maneira de ver, a ciência não teria sido por si só suficiente para produzir criações geniais. E o oposto é igualmente verdadeiro: sem a *sine qua non* da ciência, o «espírito divino», o voo livre da imaginação e da criação nunca poderiam por si sós conduzir a resultados, com base apenas na força da subjectividade.

Mas essa condição *sine qua non*, a «ciência», não era apenas uma ciência feita de técnica, mas antes do mais uma ciência de *mimesis*.

Se, como já disse, a ciência e a filosofia renascentistas se encontram cheias de alegorias, devo também acrescentar que a teoria da arte *desalegoriza*. Basta-nos comparar as ilustrações que ornamentam a literatura científica e filosófica com obras de arte propriamente ditas, cheias de vida e independentes: enquanto as ilustrações revelam um modo de representação alegórica cada vez mais complexo, a arte propriamente dita quase se mantém incólume. Isto não significa que na arte renascentista nunca tivesse havido, no seu início pelo menos, uma alegoria — pois nesse caso seria possível citar exemplos tão contrários como as «virtudes» e os «vícios» da Capela Arena. Ou poder-se-ia atribuí-lo ao gosto subjectivo do autor que considerasse não ser por acaso que o génio artístico de Giotto se torna menos evidente nas suas alegorias. O peso de um desvio subjectivo não altera, porém, o facto objectivo de tanto na arte como na teoria da arte a alegoria passar efectivamente para um plano secundário até ao momento de crise, altura em que — com o aparecimento do maneirismo — floresce de novo.

Em contraste com o requisito cristão, a teoria da arte renascentista rejeitou o princípio de que o objectivo da arte consistia em ser moralmente edificante. Neste aspecto concordavam tanto os crentes como os não crentes. Boccaccio, como vimos, escreveu em defesa dos seus contos que «estas histórias, tal como são, podem, assim como tudo o resto, ser perniciosas ou proveitosas consoante a qualidade do ouvinte» (1). Boccaccio torna portanto a eficácia moral (ou contra-eficácia) da arte dependente da audiência. Tudo no mundo justifica uma representação, e esta não deve ser limitada àquilo que é «edificante»: não é tarefa do artista extrair do que existe uma moral, pois essa é uma tarefa do leitor, do espectador, do auditor. Quando, como resultado de uma crise de consciência e do colapso da sua visão do mundo, Boccaccio começou a recear a posição que ele próprio tomara, ainda Petrarca defendia, pelo contrário, a mesma posição. E assim empunhou o «archote» do Renascimento.

A «passagem de testemunho» estético do Renascimento deu-se segundo três axiomas. O primeiro afirmava que a arte é imitação ou *mimesis*. De acordo com o segundo, a arte é uma ciência (*techné*). Segundo o terceiro, a arte é *hierárquica:* existem artes de ordem superior e artes de ordem inferior. A ciência só depois de uma luta prolongada pôde alcançar o reconhecimento da sua existência de ser «democrática», inteligível e acessível a todos. No caso da arte, isto não foi necessário. A acessibilidade, a transmissibilidade, a «utilidade» (no sentido de poder ser universalmente desfrutada) nunca se tornaram axiomáticas porque eram naturais.

---

(1) Giovanni Boccaccio, *The Decameron*, Epílogo do Autor, Londres, J. M. Dent, 1930 (Everyman's Library), II, pág. 347.

De acordo com os estudos de Frederick Antal, a teoria da *mimesis* foi primeiramente retomada por Cennini, pupilo de Gaddi, em 1390, em Pádua, no seu livro sobre pintura. Na sua opinião, a pintura era «a imitação da natureza». Seja como for, o facto de as belas artes constituírem o género dominante do Renascimento italiano a partir do final do século XIV, e o facto de na hierarquia da época ocuparem um lugar de distinção, tornou mais fácil reviver a teoria da *mimesis*. É nas belas artes que a «imitação» pode ser mais facilmente verificada.

O facto de a teoria renascentista ter surgido relacionada com as belas artes pressupunha por si só a possibilidade de o conceito antigo de imitação ser interpretado unilateralmente ou, pelo menos, de maneira imperfeita. Dénes Zoltai analisou-o claramente quando escreveu, relativamente à teoria da música da Antiguidade, que no mundo antigo, em Platão e até em Aristóteles, a imitação nunca significou imitação da *natureza;* em vez disso, significou sempre imitação de um *ethos*. Mas dado que durante o Renascimento todos os tipos de *ethos* fixo se encontravam num processo de dissolução (como vimos ao analisar a ética), a antiga interpretação já não era oportuna. Era portanto natural combinar a velha teoria com uma exigência de representação da natureza (antes do mais, da sua representação visual), criando assim uma nova interpretação da *mimesis*. A antiga teoria da *mimesis* deu uma expressão rigorosa à atitude fundamental dos antigos para com a arte; a teoria renascentista da *mimesis* formulou, com o seu princípio da imitação da natureza, não apenas a ideologia de um modo real de criação mas também um princípio geral. Não posso aprofundar aqui as dificuldades a que este princípio geral deu mais tarde origem. De qualquer modo, o Renascimento formulou de facto para a posteridade, e pela primeira vez, determinados preceitos imortais, em particular a teoria da *originalidade* artística.

Durante o Renascimento, tornou-se um lugar-comum opor a «imitação da natureza» à imitação dos imitadores. Não se podia prestar um maior reconhecimento aos grandes inovadores do que dizer que se tinham voltado directamente para a natureza, para a realidade. De acordo com Vasari — que resumiu todas estas concepções, que de facto já eram lugares-comuns — Giotto abriu o «portão da realidade», tornando-se assim o fundador da arte «moderna»; Masaccio «imitou os fenómenos da natureza», etc. Leonardo exprimiu a mesma ideia da maneira plástica e original que o caracterizava (1):

> Aqueles que tomavam como critério outra coisa que não a natureza, o guia supremo de todos os mestres, em vão se esgotaram... Aqueles que apenas estudam as autoridades e não as obras da natureza são na arte os netos e não os filhos da natureza, que constitui o supremo guia das boas autoridades.

Isto não contradiz, aliás, o que Leonardo escreveu sobre a psicologia do génio artístico ou sobre a sua capacidade de criação livre. Com efeito, o artista que estudou tão a fundo as formas da natureza que estas penetraram no seu próprio sangue é capaz de criar — livremente — com base no modelo da natureza, por via da sua própria natureza «humana».

A revelação do carácter mimético da arte não constituía apenas uma descrição, mas também um *programa*. A extensão do tema era outra parte do programa, como se discutiu anteriormente, tal como o era o divórcio da arte em relação à moralidade e ao didactismo. Mas o programa tinha igualmente o seu lado científico e técnico. Assim, o segundo «axioma» não era independente do primeiro.

---

(1) Leonardo da Vinci, *Notebooks*, org. McCurdy, pág. 903.

Alberti afirmou directamente o paradoxo de que a arte é uma ciência. A interpretação do paradoxo não era, no entanto, tão paradoxal. Proclamava, antes do mais, o corte com uma visão artística e técnica baseada na velha organização das guildas e orientada para o passado. Ser científico equivalia a adquirir consciência daquilo que se estava a fazer. Não bastava ao artista aprender a sua arte como um ofício. Devia saber ainda o que estava a fazer. Deve ter consciência das leis a que obedece a sua arte e, mais ainda, das leis da natureza e da realidade que é obrigado a reproduzir na sua arte. Finalmente, deve estar consciente dos métodos que tornaram possível reproduzir da melhor maneira as relações observadas na natureza. Estes métodos são científicos e técnicos. Além disso, podem ser ainda mais desenvolvidos, tal como os métodos da ciência.

A fim de ser capaz de retratar a natureza e a realidade, o artista deve portanto ser um filósofo da natureza e um cientista natural, assim como um inovador técnico. Uma das categorias centrais da arte era a *convenientia*. Era este o objectivo final do esforço artístico. Surgiria no caso de a inteligência do artista ser capaz de reconhecer a *ratio naturae* e de a harmonizar com a sua experiência sensitiva, ou seja, se fosse capaz de realizar a unidade da *natureza apreendida e da natureza compreendida.*

Não proponho a discussão da teoria artística da época em pormenor. Basta mencionar que problemas tão importantes como os da perspectiva e da anatomia decorriam do mesmo empenho. A teoria da perspectiva era uma ciência. A anatomia era uma ciência. No entanto, sem um conhecimento completo destas ciências a *convenientia* não poderia existir, pois por detrás da experiência sensitiva estaria ausente a *ratio naturae*, e, portanto, a *mimesis* seria prejudicada.

O Renascimento esperava igualmente da arte um processo constante de inovação técnica — não a fim de desantropomorfizar também a arte, mas sim para exprimir completamente a sua verdade humana. Se essa técnica era o meio, a *mimesis*, o objectivo, era tida como certa — de tal modo que nem sequer requeria discussão.

Era esta a principal tendência. Se, portanto, as teorias artísticas individuais da época iam mais longe no entusiasmo enfático pela ciência e pela técnica, isso não alterava as tendências básicas. Mais do que uma análise anatómica — mesmo as de Leonardo e de Dürer — procurava exprimir cada momento do movimento com uma fidelidade natural, reduzindo também aqui a verdade artística à verdade da natureza. Não é necessário chegarmos à magnífica análise do Laocoonte feita por Lessing para encontrar uma refutação desta concepção. Lessing não foi o primeiro a descobrir que a validade, a convicção mimética, e a verdade de uma obra de arte não dependem de a figura humana ou animal descrita poder ser encontrada, *exactamente* com os mesmos movimentos, na natureza — particularmente se a obra representa o movimento. Miguel Ângelo já via isto claramente; por essa razão, ele — entre outros — não concordava com muitos representantes da teoria da *mimesis* da sua época, nem sequer com Leonardo e Dürer. Condivi escreveu (1).:

> Sei que quando Miguel Ângelo leu Albrecht Dürer o achou muito fraco... pois Albrecht tratava apenas das proporções e variações do corpo... Mas sobre as coisas mais importantes, a actividade e o movimento humanos, nada dizia.

---

(1) Citado em Charles de Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo*, Zurique, Rhein Verlag, 1949, pág. 87.

Miguel Ângelo rejeitou radicalmente as teorias que identificavam a arte e a ciência e, como mostrou Charles de Tolnay, recusou deliberadamente o emprego das leis da perspectiva. É certo que a sua visão platónica também desempenhou o seu papel, juntamente com o seu cepticismo em relação ao uso artístico da ciência e da técnica. Para ele, *mimesis* significava reflectir o Ideal.

Durante o Renascimento, portanto, o trabalho, a ciência, a técnica e a arte representaram, no sentido estrito da palavra, uma manifestação *inseparável* e uma objectivação das capacidades humanas, e serviram a conquista do macrocosmo e do microcosmo, da natureza e da natureza humana. Em tudo isto, *a emoção e a razão, a experiência e o método actuaram em uníssono.* O homem e o seu mundo surgiram unidos, e também o próprio homem — pelo menos nas suas diversas objectivações — o parecia.

CAPÍTULO XIV

CONHECIMENTO; O CORPO E A ALMA

O Renascimento *ainda* não possuía qualquer teoria do conhecimento. Os problemas da actividade cognitiva estavam em parte adstritos à ontologia e, em parte, à antropologia. Não possuía igualmente uma psicologia. A cognição e outros fenómenos psíquicos eram considerados funções da «alma». As opiniões diferiam quanto às características e propriedades da alma. Mas, simultaneamente, todo o pensador renascentista — independentemente de considerar a alma como forma ou substância, ou de pensar que esta possuía uma origem natural ou divina — concordava em que a alma era *objectiva* e devia de algum modo ser encontrada na realidade como um *todo*, mesmo se a níveis diferentes de existência.

O divórcio entre a epistemologia e a análise da «alma» só se iniciou no século XVII, e assumiu então duas formas. (Deste ponto de vista, Descartes, Espinosa e Leibniz estavam ainda mais ligados à tradição renascentista, se bem que a um nível incomparavelmente superior de sistematização científica.) Uma das tendências teve origem em Hobbes; este foi, com efeito, o primeiro a separar as categorias da cognição e do espírito do conceito de uma «alma»-substância. A segunda parte da sua trilogia filosófica tem — quase com uma intenção polémica — o título *De homine*, em vez de *De anima*. Tratava-se de um poderoso arranque no sentido da criação de uma antropologia unitária, particularmente por ainda subordinar a antropologia (e, *nela*, as questões fundamentais da mente e do conhecimento) à filosofia da natureza, cujos problemas tinham sido tratados na primeira parte da trilogia. A maior parte dos materialistas franceses do Iluminismo seguiram o mesmo caminho, particularmente Helvétius e (se bem que de uma maneira não sistemática) Diderot. Hume, que separou a antropologia da ontologia da filosofia da natureza, alargou em parte a via aberta por Hobbes enquanto, simultaneamente, abria ele próprio um novo trilho. E a partir daqui bastou um passo para chegar a Kant que, afastando-se da ambiguidade de Hume, criou uma teoria não ambígua. Com Kant a antropologia tornou-se sinónima da análise das faculdades individuais funcionando isoladamente umas das outras. A necessidade de uma psicologia *separada* (não a necessidade real, mas a necessidade inerente a este método) é um produto do raciocínio de Kant. A grande tentativa de Hegel no sentido de transcender o «impasse da alma» kantiano — uma vez mais, a um nível teórico e científico incomparavelmente superior — reconduziu ao pensamento do Renascimento. A antropologia (fenomenologia) estava novamente unificada, e o homem — em todas as suas manifestações — voltava a ser uma parte particular de uma natureza única. Mas a «alma» foi reintroduzida subrepticiamente, agora sob a forma de um espírito do mundo. Em vez de um universo multifacetado, sensitivo, e de um ser humano a ele apropriado, existia agora um universo pensante, em que o homem atingia o seu auge no conhecimento filosófico. Acabou

por ser a ontologia e a antropologia desenvolvidas pelo método marxista, uma ontologia e antropologia sociais unitárias em que não existia uma «epistemologia» e uma «psicologia» separadas, como em Hobbes, mas onde *de cive* não se fundamenta em *de homine*, que se tornaram capazes de superar a concepção renascentista em conjunto e não apenas em pormenor.

Todo o pensamento renascentista preservou a premissa, já bastante difundida na Antiguidade e confirmada pelo cristianismo, de que o homem era «corpo e alma». E também a Natureza era «corpo e alma». Isto em si ainda nada nos diz sobre o conteúdo das várias tendências de pensamento ou o seu carácter científico. O nível de valor científico deve ser avaliado pela análise da relação corpo-alma e pela interpretação do conceito de alma, não pela simples asserção da dicotomia corpo-alma.

Relativamente à «essência» da alma, verificava-se ainda a existência de uma ampla e obscura especulação teológica, mágica e de outros tipos. Da reacção contra esta especulação brotou uma corrente de pensamento — se bem que não tivesse uma importância central — que, programaticamente, se afastou da análise da essência da alma. Assim, Valla argumentou que não era a essência da alma que deveria ser conhecida, mas os fenómenos mentais. Também Vives, em *De anima,* actuou de acordo com este programa. De modo nenhum se preocupou com as teorias da substância, mas antes com a antropologia e, dentro dela (como vimos), com os afectos. Quando Telésio — parcialmente seguindo Vives, parcialmente criticando-o — asseverou que toda esta tendência do pensamento deveria ser subordinada à filosofia da natureza, estava evidentemente correcto, de uma maneira abstracta, teórica. Mas para ele, ao nível de desenvolvimento da época, isso significava necessariamente voltar ao conceito de alma como substância, aliás à concepção de uma «alma imortal».

Não seria seguro ver nesta corrente de pensamento, particularmente na rejeição por Valla de qualquer investigação da «essência» da alma, uma espécie de positivismo, como o têm feito alguns discípulos de Cassirer (de outros pontos de vista, grandes estudiosos do Renascimento). Valla não negou que existisse a essência da alma, tal como também não negou a essência, a substancialidade da natureza. Aconteceu simplesmente que viu na observação e descrição dos fenómenos mentais um *melhor meio* de ganhar conhecimento sobre a «alma» do que através da especulação divorciada da realidade empírica. Era igualmente este o caso de Vives.

Assim, o debate não se virou para a existência ou não existência da alma como substância, mas sim para o facto de a alma ser ou não imanente, ser ou não uma parte eterna, infinita e necessária da natureza viva, como por exemplo afirmava Giordano Bruno; de a alma humana emanar ou não da alma da natureza (como dizia Bovillus); de Deus conferir indirectamente ou não a imortalidade à alma, pela mediação da alma da natureza (como Ficino afirmava); de a sua imortalidade ser uma imortalidade colectiva (como diziam os averroístas) ou individual (como o reivindicavam os platónicos e parte dos aristotélicos). Seria substância (como pensavam os platónicos) ou forma (como diziam alguns aristotélicos)? As suas funções eram imanentes ou transcendentes? A sua imortalidade — se era imortal — teria alguma influência sobre o comportamento moral e, se tal acontecia, qual era essa influência e era ou não desejável? Qual era a sua relação com o corpo? Existia ela numa relação paralela ou causal com este? Estas eram parte das questões postas.

Deve observar-se que o carácter social e intelectualmente progressivo das várias correntes de pensamento nem sempre coincidiam. A função social de uma dada teoria podia ser muito diferente em circunstâncias diferentes, e é sempre difícil abstrair do seu contexto intelectual. Já mencionei anteriormente a opinião de

Ficino de que também o corpo é imortal. Esta noção, ridícula de um ponto de vista científico, era chamada a representar a unidade do corpo e da alma, a totalidade do indivíduo e a igualdade da *praxis* cognitiva, ética e sensitiva. Também já descrevemos a maneira como a polémica dos averroístas contra a imortalidade individual era também, simultaneamente, um ataque ao individualismo. Não havia o compromisso de pensar os problemas de modo a chegar a uma conclusão relacionada com estas questões; talvez aqui a filosofia se tenha mantido mais próxima do plano da vida quotidiana. A fim de solucionar qualquer problema teórico, tanto ético como epistemológico, ajustava-se devidamente a concepção da alma mais apropriada — ou seja, era escolhida de entre a grande abundância de soluções já existentes. Ou então podia não ser escolhida e adaptada, como acontece nessas páginas brilhantes em que Montaigne analisa a fantasia e a imaginação. Conclui: «Mas tudo isto pode ser atribuído à estreita ligação entre a alma e o corpo, através da qual a experiência de uma é comunicada ao outro» (1). Mas Montaigne não desenvolve a questão do que possa ser esta «estreita ligação» e esta «comunicação»; assume aqui a atitude de que estas categorias são «evidentes» por si mesmas.

A análise mais científica da alma surgiu entre os aristotélicos, cuja atitude para com a natureza era menos experimental, e entre os quais o objecto em estudo, a alma, não era simultaneamente objecto de uma ênfase apaixonada. Entre eles podemos isolar os mais característicos, Pomponazzi e Zabarella.

Pomponazzi desejava antes do mais demonstrar a *unidade da alma*. A dualidade de uma alma sensível e intelectual era, segundo afirmava, contradita pela experiência (2):

> Primeiramente, isto parece contradizer a experiência. Pois eu, que escrevo estas palavras, sou incomodado por muitas dores do corpo, que são função da alma sensível; e o mesmo eu que sou torturado examino as suas causas médicas a fim de remover estas dores, o que não pode ser feito senão pelo intelecto. Mas se a essência pela qual sinto fosse diferente daquela pela qual penso, como seria possível que eu, que sinto, fosse o mesmo que eu, que penso? Pois nesse caso poderíamos dizer que dois homens juntos têm uma cognição comum, o que é ridículo.

O argumento a favor da impossibilidade de separar o sentir e o pensar, e a conclusão final de que é impossível ter «dois homens» num só, são fortemente evocativos de Hobbes e dos argumentos dos *filósofos*.

Com efeito, esta breve passagem sugere, no seu conteúdo e nas suas conclusões, várias soluções «heréticas». A afirmação da unidade da alma «sensível» e da alma «intelectual» suprime a base ontológica de uma *hierarquia* de ambas. Na ideologia cristã, esta hierarquia, que surgiu com Aristóteles, assumiu aspectos de que Aristóteles nunca teria suspeitado. A inferioridade das paixões, desses afectos que tinham a sua sede na «alma sensível», constituía uma prova da superioridade do «intelecto», da «alma pensante». Mas a corporalidade contaminava a «alma sensível», enquanto o «intelecto» se elevava para Deus. Várias escolas do pensamento renascentista restauraram o sentido original de Aristóteles, de acordo com o qual a inferioridade da simples percepção significava apenas que esta faculdade humana existia na natureza orgânica como um todo. Podemos recordar os quatro estádios de Bovillus: *esse, vivere, sentire, intelligere*. Pomponazzi, no en-

---

(1) Montaigne, *Complete Essays*, trad. Frame, pág. 74 (Livro I, capítulo 21).

(2) Pomponazzi, *De immortalitate animae*, em Cassirer e outros (orgs.), *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 298.

tanto, tomou um curso diferente — e, em minha opinião, mais produtivo. Tratou a percepção como um tipo *humano* especial de percepção e, como tal, considerou-a como não apenas equivalente mas também co-substancial com o conhecimento conceptual.

A restauração da unidade da alma implicava, no entanto, a abolição da dualidade corpo-alma. Se a sensação mais corpórea é tanto um fenómeno da «alma» como a mais pura reflexão, então o corpo ou matéria não é aquilo a que o cristianismo chamou «corporalidade». O corpo e a alma, raciocinava Pomponazzi, são duas substâncias separadas. A alma — a alma unitária — nada mais é que a forma do corpo. A relação entre o corpo e a alma é a relação entre o conteúdo e a forma. Até aqui, trata-se ainda de aristotelismo. Mas — acrescenta Pomponazzi — se alguma coisa apresenta uma relação de forma-conteúdo, isso ainda não significa que a relação seja a que existe entre motor e movido. A relação entre motor e movido não se assemelha à que existe entre o boi e a charrua. Esta não é orgânica, enquanto o primeiro o é. Pomponazzi não retomou portanto de Aristóteles a noção de que a forma anima a matéria. Na sua «unidade orgânica» já não existia um elemento activo e outro passivo.

Toda esta linha de raciocínio deve necessariamente conduzir Pomponazzi à noção da mortalidade da alma. E, de facto, aproxima-se frequentemente dela. Já disse antes que, de um ponto de vista ético, ele rejeita a imortalidade da alma. Mas nos contextos ontológico e epistemológico já não é inteiramente capaz de o fazer. A alma, prossegue, é na sua essência mortal, porque é uma forma de matéria e deve perecer com ela; a alma é gerada pelos progenitores, não por alguma criação especial. Mas, acrescenta, simultaneamente «participa» na imortalidade porque — e aqui está a falha — de outro modo, não seria capaz de apreender as coisas universais e imortais.

Aqui, portanto, Pomponazzi recapitula o tema corrente no Renascimento, a teoria do paralelismo entre o microcosmo e o macrocosmo. Se o conjunto da realidade — o universo — é infinito e universal, então o homem (o microcosmo) deve também ser infinito e universal, e portanto — inseparavelmente — deve ser capaz de conhecer o infinito e o universal. E como a experiência mostra que o corpo não é nem infinito nem universal, deve existir no homem «algo» de infinito e universal. O reflexo não pode diferir daquilo que o espelho reflecte. Nessa faculdade de conhecimento em que surge a noção de infinito e de universalidade «deve existir algo» de infinito e de universalidade. Esse algo só pode ser representado pela alma. Se o indivíduo isolado não for idêntico, sequer na sua alma, à substância imortal, e se a sua alma é portanto parcialmente mortal, mesmo assim ele participa nessa essência através da sua faculdade universal de conhecer e, portanto, a sua alma tem um aspecto imortal. Repetindo: eis um caso em que um pensador naufraga na tentativa de resolver um grande problema, e de modo nenhum através da ideologização de alguma necessidade social ou ética.

Mas o discípulo de Pomponazzi, Giacomo Zabarella, cortou o nó górdio, muito simplesmente, *distinguindo entre substância e função,* entre o organismo e as suas funções. Ao fazê-lo, fez detonar — de maneira bastante mais radical que Bovillus — o princípio do paralelismo entre microcosmo e macrocosmo. «O corpo não é o acto da alma, mas esta é o acto do corpo; não é corpo, mas algo que lhe pertence...»(1). A alma como «acto» do corpo de modo nenhum é idêntica à alma como «forma». Uma forma é a forma de algum material, mas também participa da substancialidade. Porém, o «acto» que pertence a algum material já não participa da própria substancialidade, sendo meramente sua *função.*

---

(1) Citado em Randall, *The School of Padua,* pág. 108.

As duas formas mais primitivas da alma (as comuns simultaneamente aos homens e aos animais) podem abranger indissoluvelmente o organismo e as suas funções; ou seja, a sua *existência* determina a sua *função* (*esse — operari*). Mas a ligação entre *esse* e *operari*, que no tomismo tinha uma validade universal, não é aplicável ao homem. A única faculdade de conhecimento no homem, o intelecto, é de facto concreta na sua substância, determinada, circunscrita e constante, mas a sua função pode transcender a sua simples existência. Na sua operação, no seu funcionamento, o intelecto é capaz de apreender, tratar e conhecer essências (como a universalidade e o infinito) que *não* se encontram presentes no seu material ou substância.

> Pois no seu ser é uma forma do corpo e informa verdadeiramente a matéria, mas no seu funcionamento é mais elevada acima da matéria do que outras partes da alma, e na recepção das espécies não utiliza qualquer parte do corpo como receptor,

escreve Zabarella(1); e noutro local: «Pode receber espécies inteligíveis, sem que o corpo as receba. Através do seu funcionamento, diz-se que o homem actua e sabe, pois é a forma através da qual o homem é homem...»(2). O homem pode ser portanto um microcosmo, mas de um tipo tal que *não reproduz o macrocosmo nem em matéria nem em estrutura, adquirindo apenas algum conhecimento dele.* O reflexo do universo de uma maneira esquemática baseada na completa identidade teve de abrir caminho ao esboço de uma teoria mais moderna do conhecimento antes de a ciência poder afastar-se da substancialidade da «alma».

É evidente que, relativamente ao Renascimento, as tipologias habituais da epistemologia não têm qualquer sentido. As suas controvérsias não podem ser descritas utilizando o conceito de «racionalismo» enquanto oposto ao de «empirismo». Para citar apenas um exemplo: a antropologia de Ficino, e toda a sua concepção básica, pode ser chamada racionalista, enquanto a de Leonardo pode ser designada empirista; mas ambas se fundamentam numa concepção muito semelhante da antropologia, a da interpretação do conceito de homem. A distinção entre «idealismo» e «materialismo» é ainda menos útil. Não existiu durante o Renascimento qualquer teoria materialista do conhecimento no sentido estrito da palavra, mas apenas uma — e é esta a essência da questão — que em certos aspectos apontava para determinados tipos de questões e soluções e podia portanto ser reconhecida como precursora e utilizada como tal pelas ulteriores epistemologias materialistas. Telésio, que elaborou uma teoria materialista e naturalista da sensação, encontrou ainda lugar na sua argumentação para o conceito de Deus, o criador da alma; Zabarella, o que mais se aproximou de uma concepção realista da «ligação» entre o corpo e a alma, operava ainda com formas escolásticas; o pensamento de Leonardo, o experimentalista, está imbuído da noção de uma relação enfática com o ser-em-si. E Cardano fala de três tipos de conhecimento (3):

> Primeiramente, existe o conhecimento ganho pelos meus sentidos através da observação de inúmeras coisas... Este aspecto do conhecimento assume duas questões: *O que é? Porque é?...*

---

(1) *Ibid.*, pág. 109.
(2) *Ibid.*, pág. 110.
(3) Jerome Cardano, *The Book of My Life*, trad. Jean Stones, Nova Iorque. E. P. Dutton, 1930, págs. 245-246.

> Em segundo lugar, existe uma compreensão de coisas superiores obtida através do exame dos seus começos e prosseguida pela conformidade com certos princípios. Este aspecto do conhecimento é designado por *prova*, porque é derivado do efeito baseado na causa...
>
> A terceira forma do meu conhecimento é o das coisas intangíveis e imateriais, e através dele surgi globalmente como resultado do auxílio do espírito que me acompanha...

Assim, mesmo este notável empirista e cientista, um homem quase ímpar de entre aqueles que primeiro fizeram da noção de inferências metódicas a partir do material empírico uma questão de preocupação comum, ainda atribuía uma grande importância ao conhecimento das essências imateriais mediado por um «espírito acompanhante».

No entanto, os argumentos dos pensadores renascentistas sobre o conhecimento eram frequentemente polémicos. Estas polémicas opunham quase invariavelmente ao conhecimento «livresco» tanto a experiência *como* a especulação dirigida para o mundo real. Quando Valla escreve que a maior parte das coisas humanas nos são desconhecidas e por isso não necessitamos de «livros», e quando apela para a experiência, revela uma tendência geral e *comum* da erudição renascentista. *Não se deve, porém, considerar que a «experiência» signifique apenas experiência sensorial.* Se Valla pensasse exclusivamente nela, os seus próprios diálogos seriam a melhor refutação das suas teses. «Experiência» também significa especulação se for orientada para a *realidade,* se analisar fenómenos recém-reconhecidos de um *novo* ponto de vista, em vez de andar às voltas sobre a matéria escolástica, tradicional da filosofia. A experiência é o ponto de partida de todos aqueles que utilizam as suas *próprias* cabeças para pensar acerca do seu mundo. A linha de demarcação deve ser traçada, portanto, entre o pensamento independente e a falta de autoconfiança no pensamento, entre pensamento «livre» e «não livre», entre a escolástica e a «árvore dourada da vida». Qualquer outra maneira de categorizar a epistemologia renascentista obscurece a distinção essencial e a similaridade essencial.

Pode objectar-se que muitos pensadores renascentistas polemizaram duramente contra a *sensatio,* enquanto outros escreveram em sua defesa. No entanto, não devemos esquecer que as palavras *sensatio* e *sensus* eram usadas em sentidos muito diferentes. Estas expressões não se referiam apenas ao *conhecimento* sensorial, empírico, mas ainda ao *prazer* sensual. Quando alguns escritores (por exemplo Ficino) se levantam contra a sensação, não entendem por esta palavra o conhecimento sensorial, empírico, mas o prazer sensual, ao mesmo tempo que consideram o «intelecto», que é oposto ao anterior, como representando o *conhecimento em geral.* Neste caso, a distinção entre *sensus* e *intellectus,* e a defesa do último, apenas significa defender os prazeres do conhecimento contra os prazeres sensuais, tomar posição pelo infinito (ou a possibilidade de o alcançar) contra o limitado e finito, pela essência antropológica contra algo que consideravam ser, antropologicamente, secundário.

A unidade básica da epistemologia renascentista encontra-se resumida na ideia de conhecer o *infinito.* «Ainda não sabemos nada» conduz sistematicamente à acção; dizer que não sabemos nada equivale a dizer que *devemos* procurar descobrir e que devemos aprender a conhecer *tudo.* Adquirir o conhecimento de tudo, no entanto, é um *processo infinito.* Foi assim interpretado tanto por aqueles que consideravam a realidade infinita e em movimento constante, como por aqueles cuja visão do mundo implicava um universo finito. Para os primeiros, a sua inesgotabilidade baseava-se num conceito ontológico de infinitude; para os últimos, era um problema puramente epistemológico (e antropológico) — citavam a finitude do conhecimento dos homens individuais. O carácter contínuo desse processo

infinito, o aspecto de *processo*, deve ser igualmente sublinhado. O homem progride da ignorância para o conhecimento. Nesse processo, a inspiração não tem um grande papel. O *resultado* (do qual, de acordo com esta maneira de pensar, só pode dar-se uma aproximação) pode ser inspirador, como aconteceu com Nicolau de Cusa ou Ficino, mas não o é necessariamente. No entanto, o progresso é um processo intelectual; a grandeza do *espírito humano*, e o carácter limitado das capacidades humanas, são a sua fonte e a sua garantia. Assim, a doutrina do carácter infinito e de processo do conhecimento é uma afirmação directa da grandeza humana.

Disse que praticamente todo o pensamento renascentista era caracterizado por uma visão enfática da natureza. No seu âmbito, no entanto, devemos ainda realizar algumas distinções no que se refere ao objectivo e resultado do processo infinito de aquisição de conhecimento. Devem ser distinguidas duas tendências — tendências que, como disse, não podem ser simplesmente identificadas com o empirismo e o racionalismo. A primeira caracterizava-se pelo facto de o culminar do processo de aquisição de conhecimento (independentemente de esse culminar poder ser atingido total ou apenas aproximadamente) *ser a fusão do indivíduo com o todo*, a bem-aventurança da identificação com o universo ou com Deus; a segunda, pelo facto de no processo de aquisição de conhecimento ser acentuada a distância do sujeito *vis-à-vis* o mundo objectivo, na medida em que a autonomia das leis desse mundo se torna ainda mais «difícil».

O ponto alto da primeira tendência e, simultaneamente, o seu exemplo, é Nicolau de Cusa. Cassirer escreve penetrantemente que foi Nicolau quem transformou a infinitude do objecto (substância) na infinitude do processo de cognição. E foi ainda Nicolau que viu no processo infinito, contínuo, de aquisição do conhecimento a prova do carácter «divino» do homem. Mas por muito interminável que o processo fosse, e por muito que o próprio processo fosse divino, o *objectivo* era ainda a absorção do indivíduo no todo, através da absorção do todo («o Todo») no indivíduo. Ser filho de Deus significava, de acordo com Nicolau de Cusa, «a dissolução de toda a alteridade e da diferença e a resolução do Todo no Uno, que é o Uno, e simultaneamente a fusão [*transfusio*] do Uno no Todo»(1).

Ficino chegou a uma conclusão semelhante. Para ele, existia uma contradição entre a procura da infinitude pela razão humana e a impossibilidade de atingir o infinito; era paradoxal que a aspiração humana mais caracteristicamente humana não pudesse encontrar satisfação. Na terra, só os homens procuravam o infinito; os animais não. Estes podiam encontrar satisfação (a satisfação dos sentidos), mas o homem não (pois o intelecto é infinito e insaciável). Numa análise brilhante, Ficino descreve essa «dureza» do mundo objectivo que iria tornar-se o ponto central das análises dos seus contemporâneos e sucessores menos entusiastas (2):

> O intelecto, conduzido pela sua própria natureza, procura incansavelmente as causas e os fundamentos das coisas. Nessa procura *encontra muitas vezes coisas que não esperava*... Na realidade, está sempre desconfiado, hesitante, angustiado. Dado que não descansa enquanto não estiver familiarizado com elas, nunca chega a possuir o objectivo desejado.

No entanto, Ficino não estava satisfeito com a interminável luta do espírito humano no sentido de conquistar a difícil realidade. Desejava a dissolução, a har-

---

(1) Nicolaus Cusanus, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1958, pág. 36.
(2) Marsílio Ficino, *Theologia Platonica*, em Landmann, *De homine*, pág. 152.

monia, a união; e nada poderia proporcioná-lo a não ser a transcendência — ou seja, a Beleza, pois, como já disse, estes conceitos eram sinónimos para Ficino. O êxtase do conhecimento eleva-nos ao mundo da Beleza: neste, o indivíduo pode de facto fundir-se com o todo, e o infinito pode encontrar-se novamente a si próprio porque encontrou um infinito que não suscita temor mas sim repouso e felicidade. Deus «emana» para o mundo. Quando o homem (1)

> capta [estas emanações] através dos seus sentidos, reúne-as através da sua imaginação, purifica-as através da sua razão e liga-as finalmente através das ideias gerais do espírito... a sua alma põe novamente em ordem o mundo abalado, uma vez que, através dos seus esforços, o mundo que já foi espiritual e agora se tornou corpóreo é de novo gradualmente instilado de espírito.

Surge aqui novamente, «traduzida» em termos epistemológicos, a breve ilusão da idade dourada de Florença (o primeiro período do governo Medici) — a ilusão de que a liberdade e a felicidade podem ser atingidas *simultaneamente*. O conceito de felicidade da ética antiga (platónica) e o conceito de liberdade moderno (florentino) são aqui unidos à Beleza. O conhecimento humano, na sua luta contra a «dura objectividade», serve para descobrir o que na última é «divina» — ou seja, a beleza. A infinidade do intelecto (uma noção moderna) atinge o repouso e encontra a sua harmonia (uma noção platónica); o indivíduo é identificado com o geral. A Estética é aquilo que torna possível e encarna esta união.

Seria distorcer a história dizer que a alternância de atitudes entusiásticas e «distanciadas» pode ser simplesmente atribuída à mudança dos tempos. É certo que o tipo de ênfase de Ficino, com o seu conteúdo estético, desaparece com a passagem da idade dourada dos Medici, quando o ideal de beleza se torna problemático. Mas é igualmente verdadeiro que no caso de, por exemplo, Giordano Bruno, o auge epistemológico de uma *Weltanschauung* que de modo nenhum é estética no conteúdo continua a ser a união com o universo e a imersão nele. Os advogados de uma atitude «distanciada» para com a objectividade provêm do mesmo modo dos mais diversos períodos e correntes de pensamento. As suas fileiras estendem-se desde Valla a Pomponazzi e desde Leonardo a Telésio. Cassirer, que percebeu o seu parentesco em muitas coisas, designou-os por «naturalistas». Mas a expressão é, na melhor das hipóteses, imprecisa. A característica comum fundamental, na minha opinião, é que, ao examinarem a relação entre o sujeito e o objecto, não acentuam a união (ou a possibilidade de união) mas as *diferenças* e *efeitos* (interacções). (Devo sublinhar uma vez mais que não existe qualquer muralha da China entre estas duas atitudes; já falei anteriormente, por exemplo, das características entusiásticas da visão do mundo de Leonardo.)

Esta tendência é melhor documentada no caso de Telésio. Concordava com Leonardo em que a experiência sensorial constituía a fonte de todo o conhecimento. Mas aquilo que em Leonardo era um aforismo tornou-se, em Telésio, uma teoria da sensação cuidadosamente elaborada. A alma é uma substância móvel colocada em movimento pela realidade exterior (frio e calor). Todas as sensações concretas surgem como resultado de algum movimento bem definido. A sensação de ordem mais elevada é aquela em que o objecto atinge directamente o sujeito: o tacto. Todas as sensações podem ser referenciadas ao tacto. Além disso, todas as ideias podem ser referenciadas à percepção: no pensamento, a alma, movida pelo mundo exterior, continua a «mover-se» ainda mais, e portanto tam-

---

(1) *Ibid.*, pág. 54.

bém o pensamento pode ser derivado do tacto. «O próprio intelecto», escreve Cassirer, «apenas constitui um sentido mediato e derivado. Precisamente devido ao seu carácter mediato mantém-se necessariamente imperfeito e apenas preserva uma espécie de esboço, um análogo, um símile da verdadeira composição da impressão»(1).

Não é necessário argumentar muito para tornar claro que uma tal teoria da percepção (e do pensamento) exclui *a priori* uma identificação enfática do sujeito e do objecto. Com efeito, a ligação *mais imediata* entre o sujeito e o objecto é, simultaneamente, a mais inferior, a mais primitiva, e de modo nenhum um culminar. Também não é necessário demonstrar a minha tese de que os proponentes de uma atitude «distanciada» (em vez de enfática) não formam uma escola unitária. Telésio está directamente ligado ao pensamento pré-socrático (que voltara a estar em moda nesta época, como vemos em Bacon) e interpretou as suas novas observações com o auxílio de Demócrito. Na sua teoria da sensação, o trabalho não desempenha qualquer papel, apesar de explicar a sensação pelo *movimento* da alma-substância. Por outro lado, em Pomponazzi, por exemplo, o intelecto produtivo, a *praxis* do trabalho técnico, tem um papel fundamental na criação de uma relação entre o sujeito e o objecto.

Mas porquê distinguir teorias «enfáticas» e «distanciadas» do conhecimento quando eu própria sublinhei a relatividade da diferença, bem como o facto de ambas não constituírem correntes unitárias de pensamento? A razão disso é que o *destino* e o *futuro* das duas tendências foram diferentes. No século XVI — a época em que o desenvolvimento do Renascimento italiano e francês se tornou problemático, a época da Reforma e das guerras religiosas —, a tendência enfática sobreviveu somente em casos excepcionais, como o de Bruno; pelo contrário, a teoria da «distância» e as questões por ela levantadas (que eram pelo menos tão velhas, se não mais — como acontecia em Valla) mostrou, dadas as condições, ser mais resistente. As grandes esperanças na sociedade desfizeram-se em fumo, a ilusão da liberdade e da felicidade combinadas dissolveu-se e, portanto, não ficou uma base para a noção de uma unidade do sujeito e do objecto fundamentada na infinidade do conhecimento, na grandeza e no poder do pensamento e da mente humana (2). A atitude enfática tornou-se cada vez mais típica das tendências retrógradas — como na Contra-Reforma — e a sua fonte já não era o intelecto cognitivo para Ficino e para Leonardo, até o amor era o fruto do intelecto) mas sim o temperamento extático. A Reforma «entregou» o intelecto às ciências exactas, a fim de poder manter a pretensão de formar visões do mundo. Lutero, ao descrever este estado de coisas, disse espirituosamente que o homem podia ser um realista pela graça de Deus, mas que com o auxílio da razão só podia ser um nominalista.

E assim ruíra, na altura, a teoria filosófica que postulara a identificação enfática e última do sujeito e do objecto. Sobre as suas ruínas cresceu, por um lado, um renovado cepticismo e, por outro, a Reforma. «É curioso», escreve Charron, «o facto de não obstante o homem desejar naturalmente conhecer a verdade e experimentar todos os meios possíveis de a atingir, não ser capaz de a alcançar»(3). Não reconhecemos aqui, quase palavra por palavra, a tese de Ficino? E no entanto, para Ficino, a união com a Beleza — a união com Deus — é alcançada

---

(1) Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Nova Iorque, Harper, 1963, pág. 147.

(2) Esta ideia viria de novo a tornar-se importante nos dois herdeiros espirituais do Renascimento, Espinosa e Goethe (no final das respectivas vidas).

(3) Citado em Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 184.

apesar disso. Agora está ausente. Para Charron só existe a mente humana errante. O seu primeiro preceito é «Não sei». É característico da correlação entre o cepticismo e a Reforma o facto de Lutero utilizar até o cepticismo em defesa dos seus próprios princípios. Escreve (1):

> Pois não somos bem capazes de compreender ou saber porque acontecem estas coisas que os nossos olhos vêem; não compreendo porque somos capazes de ouvir e de dizer palavras claras e distintas quando a língua se move na boca e falamos — e no entanto estas coisas são naturais... Como podemos então apreender ou compreender através da razão os pareceres secretos e o esplendor de Deus?

Aqui não são os exemplos que são decisivos, mas sim o facto de o cepticismo se tornar um argumento em apoio da fé.

Mas não caiamos em mal-entendidos: o cepticismo como corrente do pensamento não estava ao serviço da fé, nem sequer (como vimos) em Charron. Desejo apenas sublinhar que a Reforma assumiu muito cedo o colapso dessas visões do mundo «realistas» erigidas sobre a grandeza do homem; e, ao fazê-lo, utilizou argumentos cépticos, mesmo antes de ter podido surgir um cepticismo filosófico genuíno.

As visões do mundo «distanciadas» — e Lutero *também* as considerou nominalistas — não ruíram, no entanto. Mais ainda, a ciência natural que então surgia podia sem dúvida reportar-se-lhes — no que se refere à tendência global destas — e associar-se a elas. Seria fácil argumentar que as visões do mundo «distanciadas» também não eram científicas em qualquer sentido moderno; que Bacon foi incapaz de compreender Harvey; que os representantes tardios da escola de Pádua contestaram as descobertas de Galileu, etc. A metodologia de Cardano não era, *in concreto,* uma metodologia moderna; a teoria da sensação de Telésio era ingénua e primitiva, a indução de Bacon era cientificamente inútil. Mas do ponto de vista dos princípios filosóficos e epistemológicos é inegável que existia uma conexão real entre as primeiras ciências da natureza e a teoria da «dureza» dos objectos. Bacon exprimia esta «dureza» quando disse que só é possível dominar a natureza obedecendo-lhe (abstraindo por agora do conteúdo ético da sua tese). E não a exprimiu como algo de negativo, como o tinham feito os representantes das tendências entusiásticas, mas sim como algo de positivo. E quando Bacon denegriu a admiração e a exaltação passivas da mente humana, mas no sentido de que «enquanto admiramos e exaltamos falsamente os poderes da mente humana, esquecemo-nos de procurar o verdadeiro auxílio para ela»(2), estava a reconhecer os factos tantas vezes sublinhados pelos cépticos para chegar a conclusões opostas — conclusões que viriam a encorajar o desenvolvimento da ciência e da técnica.

A ideia de que era possível «procurar auxílio» para a fraqueza da mente humana também não era estranha a Nicolau de Cusa — pois também ele defendeu que a mente era o único espelho do mundo capaz de se clarificar e corrigir. Para ele, no entanto, a fidelidade do espelho tem em vista apenas receber um mundo infinito de uma melhor maneira (mais finita), criar uma união mais perfeita. Porém a «perfeição» da mente significa para Bacon algo de diferente; foi esta a primeira formulação teórica da ideia de que o conhecimento pode *impor-se* ao mundo, pois a humanidade em conjunto é mais do que o homem individual, mais até do que a própria humanidade pensante.

---

(1) *Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia,* Leipzig, Reclam, pág. 30.
(2) Bacon, *Novum Organum,* em *Works,* IV, pág. 48.

CAPÍTULO XV

DE QUE É O HOMEM CAPAZ?

Examinei até agora as formas em que se manifestou o conceito dinâmico do homem. Estas manifestações — em teoria, a reflexão e os factos da vida — foram resumidas e sistematizadas pela antropologia renascentista no sentido estrito do termo — essa antropologia renascentista que deu uma resposta directa às perguntas «O que é o homem?» e «De que é o homem capaz?». Não é por acaso que falo de sistematização e de respostas directas; ao analisar a antropologia renascentista, deixaremos de deparar com novas maneiras de colocar as questões ou com novas soluções. Seguirei apenas esse processo através do qual o conceito dinâmico do homem se aglutina formando um *todo unificado*.

Tudo o que os pensadores renascentistas professam e escrevem sobre o homem transformou-se nos modos e atributos do «eternamente humano» e «geralmente humano». Para eles, o homem dinâmico *é* o «homem» — e apesar de não ter sido ainda demonstrado, basta isto para mostrar claramente que o conceito dinâmico do homem não era um conceito histórico do homem. Descobriram e descreveram as categorias dinâmicas que, na sua opinião, eram características do homem; e designaram estas categorias dinâmicas por eternas e gerais. Os homens transformam-se, enfrentam alternativas, escolhem, elevam-se e caem; são autónomos, têm infinitas possibilidades — mas são assim em todas as situações, em todos os tempos, no passado como no futuro. «Pois», escreve Vives, «por muito que possa mudar tudo o que decorre das nossas acções voluntárias e dos nossos postulados, *as condições naturais dos acontecimentos, as causas e as manifestações dos sentimentos e paixões humanos* manter-se-ão inalteráveis»(1).

Actualmente, é fácil sorrir do conceito do «eternamente humano», pois sabemos que a essência humana é o produto do desenvolvimento histórico, e é ela própria uma categoria histórica. Por essa mesma razão, nunca sublinharei o suficiente grande empreendimento que foi a elaboração do conceito de um «eternamente» e «geralmente» humano *antes* de se ter desenvolvido a noção de historicidade, e até que ponto, nesse tempo, esse conceito *apontava no sentido* de um conceito histórico do homem.

No caso do «geralmente humano» é fácil verificá-lo, pois tratava-se de uma formulação polémica da ideia de que as características «humanas» pertenciam a qualquer homem e, portanto, à humanidade no seu conjunto. Todos participavam do «humano» não só independentemente da casta, da ordem feudal ou da classe, como o faziam, em igual medida, os cristãos e os não cristãos, os povos

(1) Vives, *De tradentis disciplinis*, citado em Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Berlim, Verlag Bruno Cassirer, 1906, II, pág. 157 (itálicos meus — A. H.).

civilizados e os não civilizados, os brancos e os que não o eram. Esta última questão não era nesse tempo meramente teórica; na época da descoberta da América e, mais tarde, nas primeiras guerras de extermínio contra os Índios americanos, o conceito do «geralmente humano» implicava uma defesa muito real dos direitos «humanos» dos Índios. A descoberta e a proclamação da essência antropológica *comum* da humanidade apontava directamente para as palavras de ordem da Revolução Francesa. Foi então que «liberdade, igualdade, fraternidade» surgiu pela primeira vez como, *simultaneamente, uma exigência política e um facto antropológico, ontológico.*

Se, no entanto, a liberdade, a igualdade e a fraternidade são factos antropológicos, manifestações «eternas» da essência humana — e aqui passo do «geralmente» humano para o conceito do «eternamente humano» —, então a *depravação não é um facto antropológico primário.* O homem pode, evidentemente, perverter-se, mas por muito que o seja, por muito mesquinho, perverso ou infeliz que se possa tornar, o «núcleo» da sua essência mantém-se inalterável. Mesmo aqueles que, como Maquiavel, consideraram perversos os homens do seu tempo, ainda acreditavam nisso. Jan Kott tem razão ao dizer que Shakespeare descreveu o conflito entre as possibilidades dos homens e o seu destino. Este foi de facto um fenómeno comum no Renascimento, particularmente no último período. As possibilidades do homem equivaliam à sua essência antropológica — e portanto a depravação *podia* ser o destino de um homem.

A depravação e o «fado» não são, evidentemente, independentes da essência do homem. Todavia, constituem apenas manifestações secundárias dessa essência. A força essencial mediadora na «depravação» não é, afinal, senão a liberdade (muitas vezes sinónimo de «livre arbítrio»); trata-se de uma das maiores forças humanas essenciais. A liberdade (o livre arbítrio) é inerente a *todos* os seres humanos. Do ponto de vista da liberdade como *possibilidade,* portanto, nenhum homem pode ser comparado com outro — pois existe a mesma potencialidade em ambos; só pode ser comparado com criaturas a quem *falta* essa potencialidade. O «homem» acaba por ser contrastado com «os animais» — e por vezes, no outro extremo, com Deus, os deuses, os anjos, etc.

O exame da liberdade transforma-se, portanto, numa maneira de colocar questões que são *primariamente antropológicas, em vez de primariamente éticas,* como o tinham sido para o cristianismo. O cristianismo sublinhara em particular a capacidade de os homens escolherem entre o bem e o mal. Durante o Renascimento, no entanto, esse par de alternativas, «bem» e «mal», perdeu importância, transformando-se numa convicção de que os homens (ao contrário dos animais) tinham todas as capacidades para escolher entre *diferentes* rumos de acção. Esta escolha *podia,* evidentemente, ser uma escolha entre o bem e o mal, mas não estava necessariamente limitada a esta.

A liberdade como categoria antropológica e a liberdade como categoria social e política desenvolveram-se primeiro paralelamente uma à outra, sem estarem inter-relacionadas. Quando, por exemplo, Petrarca escreveu que «seria melhor perder a própria vida do que perder a liberdade, sem a qual a própria vida é uma vã imitação»([1]), entendia por liberdade a liberdade da república (libertação do poder da aristocracia romana), nunca lhe tendo ocorrido proceder a uma ligação entre as suas ideias de liberdade política e o conceito de livre arbítrio que retomara de Santo Agostinho. Quando Nicolau de Cusa escreve que a liberdade é a essência do homem, entende por liberdade uma marca ontológica e epistemo-

---

([1]) Florença, Le Monnier, 1863-7, *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari,* org. Giuseppe Fracassetti, V, pág. 398.

lógica primária (o homem possui o livre arbítrio e, portanto, é um espelho que se escurece ou aclara, pelo que depende dele conseguir ou não conhecer o infinito e entrar em união com ele), não pretendendo minimamente aplicar este conceito de liberdade às outras actividades — não cognitivas e não éticas — do homem, e muito menos à situação económica e política dos povos ou das classes. Mesmo no caso de Valla encontramos ainda duas categorias distintas.

Porém, assim que o dinamismo da história se torna explícito, assim que se torna claro que também a libertação social e política é uma consequência de uma decisão bem sucedida entre alternativas concretas que renascem constantemente e que isto — a escolha bem sucedida entre alternativas que surgem constantemente — é a essência da liberdade antropológica do homem, os dois diferentes conceitos de liberdade começam a fundir-se. Agora já não é a possibilidade abstracta de escolha que é interpretada como liberdade antropológica, mas antes o *processo concreto* através do qual um homem escolhe o comportamento e o modo de acção que lhe é mais vantajoso (para ele como pessoa total, *para a afirmação e realização da sua individualidade).* A realidade, como disse Bacon, é uma esfinge cujo mistério deve ser resolvido na prática; o que não é feito sem riscos, pois «aos enigmas da Esfinge está sempre ligada uma dupla condição: perturbação e laceração da mente, se não os conseguirmos resolver, ou um reino, se os resolvermos»(1). *A liberdade política, portanto, é um estado de coisas que oferece as condições óptimas para a realização da liberdade antropológica.*

Mas, a fim de que pudesse ser feita a ligação entre o conceito político e o conceito antropológico-ontológico de liberdade, era primeiramente necessário que surgisse o conceito antropológico-ontológico de liberdade. É exactamente este processo que podemos observar na linha de desenvolvimento que vai de Nicolau de Cusa a Bacon passando por Valla, Ficino, Pico, Bovillus e Bruno.

De facto, o conceito antropológico renascentista de liberdade era o resultado de uma síntese. As suas duas fontes eram *o conceito estóico-epicurista de liberdade* e *a concepção cristã do livre arbítrio.*

Tendo já discutido o conceito estóico-epicurista de liberdade, limitar-me-ei aqui a recordar que este herdou da Antiguidade o preceito «viver de acordo com a natureza». A herança era complexa; significava viver de acordo com a natureza, por um lado, manter o controlo das paixões não naturais, desregradas, por outro, libertar-se a si próprio do facto e do pensamento da morte; era isto que tornava um homem livre. Originalmente, portanto, o conceito antropológico estóico-epicurista de liberdade não era dinâmico, pois dava maior peso ao estado de liberdade do que ao processo de aquisição da liberdade. A fim de que este conceito de liberdade pudesse transformar-se num conceito dinâmico, deveria ser objecto da síntese com o princípio do livre arbítrio da tradição cristã.

Na concepção cristã de «livre arbítrio» não se sublinhava, *a priori,* a passividade mas sim a actividade; com efeito, o livre arbítrio significava que o homem podia escolher entre o bem e o mal, pelo que a sua vida e fado dependiam das suas próprias escolhas. A escolha entre o bem e o mal não se realizava, no entanto, *procul negotiis,* mas entre conflitos concretos, conflitos de conteúdo moral. Poderia ainda acrescentar que foi pela mediação do cristianismo que a categoria aristotélica da escolha, ou da alternativa, pôde entrar na consciência da época, onde foi interpretada erradamente como livre arbítrio. Mas por muito errada que a interpretação tenha sido a um nível verbal, serviu ainda para fazer de uma das noções importantes da ética social aristotélica uma parte integrante da tradição filosófica.

---

(1) Bacon, *Of the Wisdom of the Ancients,* em *Works,* VI, pág. 757.

Todavia, o conceito cristão de livre arbítrio restringiu severamente as implicações de actividade latentes na própria noção. Foram limitadas pelo dogma da providência, assim como pela reserva, que não deve ser negligenciada, de que através do seu livre arbítrio o homem só pode escolher o mal — e que, portanto, apenas é responsável pelos seus pecados — ao mesmo tempo que só pratica o bem através da graça de Deus, não tendo assim qualquer responsabilidade pelas suas acções positivas. Daqui decorre a observação corrente de que o dogma do livre arbítrio apenas serviu para libertar Deus do peso da autoria dos males do mundo sem dar ao homem crédito por ser o *primus movens* do bem.

A antropologia renascentista — nos seus primórdios — encontrava-se directamente ligada ao dogma do livre arbítrio. Mas já à partida existiam duas diferenças importantes. Já mencionei uma delas — o facto de aquilo que estava em discussão não ser apenas a escolha entre o bem e o mal, mas sim a escolha em geral. Esta circunstância era extremamente importante. Implicava nada menos do que o aparecimento do trabalho e da produção no domínio da liberdade humana e das alternativas humanas. A actividade laboral e a produção são igualmente realizadas mediante escolhas entre alternativas; escolher e alcançar a alternativa correcta constituem uma realização da liberdade humana, do «livre arbítrio». No entanto, não é de modo algum uma escolha ética. Indo ainda mais longe, a escolha entre alternativas alarga-se de modo a incluir a escolha política e a escolha relativa à actividade social em geral, e entre estas encontram-se escolhas de alternativas que, eticamente, não podem ser caracterizadas de maneira não ambígua.

Neste ponto, o «livre arbítrio» torna-se uma categoria genuinamente antropológico-ontológica. É certo que também para o cristianismo pertencia à humanidade em geral, visto que cada um dos descendentes de Adão possuía livre arbítrio. Mas só dispunham dele numa área, na esfera da ética. Esta categoria tornou-se agora uma categoria antropológica universal não apenas por pertencer a todos os seres humanos, mas também por *pertencer agora a todas as actividades humanas.*

A segunda diferença era uma consequência da extensão que acabei de descrever. Se a vontade é não só livre de escolher entre o bem e o mal como pode também decidir «livremente» em todos os tipos de actividade humana, não há qualquer sentido na restrição cristã de que o homem só pode ser responsável pelo mal, enquanto o bem é uma dádiva de Deus; portanto, o homem é responsável por *tudo,* quer decida de uma maneira quer de outra, quer tenha êxito quer fracasse, provoque ele o sucesso ou o fracasso de qualquer empreendimento que não seja seu.

Os pensadores do Renascimento sabiam bem, como é óbvio, que o «livre arbítrio» não era ilimitadamente livre, mas apenas livre dentro de certos limites e no âmbito das possibilidades apresentadas por determinadas alternativas concretas; nenhum deles falou de liberdade absoluta. As limitações que se encontram nas primeiras tentativas de tratar esta questão deviam-se ao corpo tradicional de ideias em que se fundamentavam, pois nessa época o conceito de liberdade devia ainda ser conciliado com a providência divina ou, pelo menos, com a presciência divina. Mais tarde, o conceito estóico-epicurista de necessidade «fundiu-se» com o conceito de livre arbítrio. Foi a própria necessidade que forneceu as alternativas entre as quais o homem podia escolher, e, além disso, o homem teve muitas vezes de escolher o necessário a fim de ser livre. Esta solução extrema foi precisamente a de Giordano Bruno que, de uma maneira paradoxal que recorda Hegel, declarou no seu diálogo entre o herói e o entusiasta que a liberdade e a necessidade são de facto a mesma coisa. Mas se a posição de Bruno era extrema, continua a ser verdade que mais ou menos todos os pensadores renascentistas admitiam que a liberdade do homem, as suas alternativas e a sua gama de escolha deveriam ser encontradas nos «interstícios» da necessidade, que ele podia usar os seus talentos para

as descobrir e que, ao fazê-lo, podia forjar a sua *própria* vida e fado, a vida e o destino que melhor se adaptassem à sua personalidade.

A combinação da ideia de livre arbítrio com a ideia de necessidade realizou a síntese dos conceitos de liberdade cristão e estóico-epicurista, dos quais já falei antes. Essa síntese determinou em dois aspectos importantes os tipos de questões que viriam a ser levantados nos séculos seguintes e, em parte, as soluções que lhes foram dadas. Já discuti anteriormente uma destas, a síntese dos conceitos de liberdade antropológico e sociopolítico. Para vermos qual o tipo de «escola» que o Renascimento criou neste caso basta referir pensadores tão diferentes domo Espinosa, Hobbes, Leibniz, Diderot e Rousseau. *Neste* apecto particular, no entanto, a linha estende-se até Marx. O outro aspecto em que o Renascimento também criou uma escola teve no entanto o efeito — ao contrário do primeiro — de orientar na direcção errada muitas tentativas ulteriores de colocar determinadas questões. Consistia no facto de mesmo aquelas concepções que polemizavam com o cristianismo, que eram ateístas na sua orientação prática, ainda aceitarem criticamente a categoria do «livre arbítrio» ou pelo menos também a utilizarem (como sinónimo de liberdade, liberdade de escolha, etc.). O problema da liberdade, a favor e contra, ou de liberdade relativa, a favor e contra, envolveu-se assim com o conjunto absolutamente inútil de problemas que rodeavam o livre arbítrio, a favor e contra, e o livre arbítrio relativo, a favor e contra.

Deve no entanto dizer-se que, apesar de o pensamento renascentista ter aberto uma linha estéril de raciocínio retomando a polémica sobre o livre arbítrio, não sofreu, em si mesmo, tanto com a maneira incorrecta de colocar a questão como as filosofias ulteriores. Até certo ponto, os pensadores renascentistas usaram o conceito de vontade em «bruto», numa forma não clarificada, muitas vezes apenas como uma alegoria sinónima de consciência e escolha como um todo; a maior parte deles encontrava-se longe de a definir como uma categoria psicológica, circunscrevendo-a com rigor, ou «derivando-a». Em Pico, por exemplo, o livre arbítrio não se refere a acções individuais mas à natureza do homem (o homem possui o livre arbítrio de modo a poder tornar-se uma natureza de ordem superior ou inferior) e, neste contexto, é óbvio que o «livre arbítrio» não denota simplesmente o *arbítrio,* sendo antes uma expressão figurativa da possibilidade de alcançar a liberdade. Ao analisar várias antropologias encontraremos mais identificações deste tipo.

Não pretendo analisar diversos conceitos de liberdade isoladamente destas antropologias em conjunto; seria completamente impossível fazê-lo, pois formam uma componente básica, essencial, das últimas. Limitar-me-ei a dar uma vista de olhos ao conceito de liberdade de Valla, à laia de introdução. Com efeito, a transformação da liberdade numa categoria antropológico-ontológica foi a sua maior realização. Com a sua obra *De libero arbitrio* deu origem a uma escola com a qual foi identificada durante os séculos seguintes a corrente principal do pensamento antropológico sobre o livre arbítrio.

No diálogo entre António e Lorenzo, Valla procurou forjar as categorias do livre arbítrio, da presciência divina e da providência numa unidade livre de contradições. Leibniz tinha razão, no entanto, ao observar que enquanto a tentativa de reconciliar o livre arbítrio e a presciência mostrou ser bem-sucedida, a tentativa de fazer o mesmo com o livre arbítrio e a providência constituiu um fracasso. A primeira reconciliação (com êxito) só constituía uma questão teológica para um observador extremamente superficial. Num capítulo anterior, mencionei que o uso de exemplos pagãos por Valla não pode ser considerado acidental, particularmente o facto de este substituir o conceito de um Deus cristão por Apolo e Júpiter. Mas aqueles observadores que, no outro extremo, falam da maneira moderna e positivista de Valla de colocar a questão são igualmente superficiais. Ao examinar

a possibilidade de presciência divina, Valla pergunta como pode existir qualquer tipo de presciência *se* de facto existe o livre arbítrio, *se* o homem é realmente confrontado com alternativas e pode verdadeiramente escolher: e, no entanto, sem uma qualquer espécie de previsão ou presciência — e aqui está o paradoxo — não é possível qualquer acção verdadeiramente livre (pois para podermos escolher livremente devemos poder prever os acontecimentos de uma maneira aproximada). Isto é tudo menos uma maneira positivista de colocar a questão (e, simultaneamente, também não é uma maneira teológica de o fazer). Constitui simplesmente a primeira formulação num plano filosófico de um problema que iria mobilizar o Renascimento até ao seu final: como podemos nós actuar de uma maneira tão livre quanto possível num mundo em mutação?

No que se refere ao problema da providência, no entanto (mais do que da presciência), podemos observar aqui uma tentativa genuinamente teleológica, teológica de alcançar uma solução. Por isso Lutero aceitava Valla e Leibniz se interessou por ele na sua *Teodiceia*, com a diferença de Lutero não ter notado aquilo que Leibniz viu claramente — a saber, que Valla falhou na sua demonstração da providência e portanto na sua prova teleológica. E não falhou devido ao seu absurdo científico mas porque, como pensador renascentista, não queria desistir da possibilidade de um «livre arbítrio» que se afirmasse no âmbito da necessidade.

Valla — para resumir muito simplesmente a sua argumentação — parte da afirmação de que não existe qualquer contradição entre a presciência (divina) e o livre arbítrio. Também nós prevemos que ao dia se seguirá a noite, sem que sejamos nós a causa desta mudança. Pode no entanto contrapor-se que só somos capazes de prever o que é certo. A isto Valla acrescenta que *podemos* prever acções que decorrem do livre arbítrio, porque «algo que pode acontecer e algo que acontecerá são de facto bastante diferentes»(1). Um homem pode realizar uma escolha e, no entanto, não deixa de ser possível prever aquilo que ele irá escolher, devido ao conhecimento do seu carácter. Quando, por exemplo, Sextus procurou saber de Apolo o seu futuro, a divindade previu que ele agiria mal. Sextus pediu que a sua sina fosse alterada, ao que Apolo respondeu que só podia profetizar, mas não alterar o destino(2):

> Júpiter, tal como criou o lobo feroz, a tímida lebre, o corajoso leão, o estúpido burro, o selvagem cão, o doce carneiro, também fez alguns homens de coração duro, outros brandos, gerou um dado ao mal, o outro à virtude e, além disso, deu a um a capacidade de se modificar e tornou outro incorrigível. A ti, de facto, deu uma alma má sem capacidade de emenda. E portanto não só tu, dado o teu carácter inato, praticarás o mal, como ainda Júpiter, devido às tuas acções e aos seus maus efeitos, te punirá severamente, e assim jurou pelo estígio rio que acontecerá.

Valla não nos dá uma resposta para a questão de saber o que acontecerá à presciência no caso de um carácter «reformável», ou como nos será possível prever em que «momentos» ele se emendará ou não. Na dialéctica do fado e do carácter sublinha mais o lado deste do que o fizeram os seus sucessores, atribuindo portanto um maior papel na presciência ao conhecimento dos homens do que ao conhecimento da situação. Não pretendo deter-me na debilidade da argumentação de Valla, adiantando a análise da maneira como esta posição — fortemente fata-

---

(1) Lorenzo Valla, *De libero arbitrio*, em Cassirer e outros, *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 168 (itálicos meus — A. H.).
(2) *Ibid.*, pág. 173.

lista no que se refere ao carácter apesar de preservar o livre arbítrio — se encontrava ligada ao facto de Valla pertencer ao velho patriciato romano, que se acomodava com grande dificuldade à nova época. E, todavia, a sua concepção era importante e produtiva, pois conseguiu apreender a maneira como a liberdade e a presciência se pressupõem uma à outra. Tornou-se assim possível apreender e analisar cientificamente a estrutura da realidade, não obstante a pressuposição da liberdade e até da sua necessidade. Além disso, surgiu, apesar de apenas em esboço, a ideia de que, embora a liberdade constitua a essência antropológica do homem, isso não significa ainda que os homens sejam *de facto* livres, pois (segundo a análise de Valla) as suas próprias acções e decisões *anteriores* percorrem um longo caminho para determinar até que ponto as alternativas *dadas ontologicamente* são alternativas *reais* e até que ponto a possibilidade de escolha representa uma verdadeira escolha. A contradição que discuti anteriormente entre o potencial antropológico do homem e o seu fado real é aqui reconhecida pela primeira vez com uma pretensão de objectividade científica.

A ideia de que as possibilidades do homem e o seu fado podem muitas vezes estar em conflito não era, evidentemente, estranha ao pensamento antigo (e cristão). Mas, neste caso — como já disse noutro contexto — este conflito era descrito em termos das categorias de felicidade e infelicidade então existentes, que na época eram ainda categorias éticas. Quem possuísse as forças humanas apropriadas, as virtudes, não necessitava de mais nada, excepto boa sorte, para ser feliz. Durante o Renascimento, a fórmula *sors bona, nihil aliud* não era aplicada à felicidade mas sim à liberdade. O homem que possuísse as faculdades apropriadas — e estas não eram necessariamente éticas, mas podiam igualmente ter a ver com uma solidez global da substância humana, com a sua astúcia e expediente como ser humano — necessitava ainda de circunstâncias em que as suas energias se pudessem desenvolver para deixar a sua marca no mundo e tornar-se livre. O facto de a «liberdade» se estar a transformar numa categoria central tanto da ética como da antropologia constituía um indício de que as velhas comunidades «naturais» estavam a desaparecer e de que a humanidade entrava numa nova era da sua socialização, processo (o processo de adquirir a liberdade) em que dominaria uma actividade sem limites.

A liberdade como mera possibilidade de adquirir a liberdade não mediou apenas na direcção de um processo de aquisição da liberdade. Como já disse, a liberdade mediou também na direcção da depravação. Se *outras* forças da essência humana entrassem em decadência e se, portanto, a liberdade — como processo e resultado — se perdesse também, então a raiz do problema encontrava-se na própria liberdade. A relação entre esta e a depravação não era um «acontecimento» em algum mundo pré-histórico, mítico. Não começou com a criação de Adão e terminou com o pecado de Adão; em vez disso, continuou dia após dia. Os pensadores do Renascimento — como já disse — não acreditavam no pecado «original». Segundo Valla, por exemplo, a punição do homem não estava na sua «propensão para o pecado», mas sim na sua *mortalidade*. Para os filósofos do Renascimento, o conceito de depravação só tinha significado e estava ligado ao livre arbítrio na medida em que qualquer época, nação, grupo social ou pessoa podiam «tornar-se depravados». Todos os homens podiam, devido à sua liberdade, desperdiçar a sua humanidade essencial. Não herdámos o pecado de Adão, mas podíamos seguir o seu exemplo. Assim, a maldade do homem não fazia parte da essência do homem, mas sim da sua essência como agente livre; constituía um atributo essencial da sua liberdade o facto de *poder* ser mau, de durante algum tempo — talvez até toda a duração de uma vida — poder perverter-se irreparavelmente. E isto não era apenas verdade a respeito dos homens individuais, mas também de gerações completas. A pequenez do homem reside no facto de ele próprio poder desperdiçar

a sua grandeza. Nisto, o conceito de liberdade representava o ponto focal da antropologia renascentista.

A antropologia renascentista utilizou dois axiomas básicos da Antiguidade. Um era que o homem constituía um *ser natural* (estoicismo e epicurismo), e o outro que o homem era um *ser social* (Aristóteles). Quer o mito da criação fosse retido ou reinterpretado (agora, como é óbvio, conscientemente como um mito e não como realidade), quer a questão da génese da humanidade e do «primeiro» homem fosse simplesmente posta de lado, ninguém duvidava da existência de uma espécie de «estádio natural primordial» do desenvolvimento do homem. A tradição estóico-epicurista era ampliada científica e criticamente. Para o estoicismo e o epicurismo — pelo menos durante a Antiguidade — a «natureza humana» só era um facto da ontologia da natureza num grau muito limitado. O conjunto de sentimentos humanos concretos era designado por «natureza humana», e o complexo de necessidades, desejos e paixões socializados era igualmente incluído nela. Existiam dois pontos de contacto com a natureza «como todo», com a natureza em si mesma: a satisfação das necessidades e a morte. Era portanto sublinhada a resistência passiva da natureza e do natural. Sabemos que para Aristóteles, que foi o primeiro a examinar o processo de trabalho e a sua teleologia de uma maneira erudita, o trabalho não era uma categoria antropológica; o Renascimento também não podia inspirar-se nesta fonte para uma interpretação activa do conceito de «natureza humana». A «ordem do dia» era a reinterpretação *substantiva* da categoria de «natureza humana». Com efeito, uma dada relação activa com a natureza — o trabalho — já se tinha, como disse, transformado numa categoria antropológica. O facto de o homem ser um «ser social» *ainda* implicava a necessidade de chegar a acordo com as paixões «naturais» e a morte; mas *agora também* implicava uma relação activa com a natureza no seu conjunto (a natureza em si mesma), uma relação em que o *semelhante* actuaria sobre o *semelhante*, o microcosmo sobre o macrocosmo, e assim adquiriria «poder». Os melhores pensadores do Renascimento estavam claramente conscientes de que a razão por que o homem adquiria o controlo da natureza e tinha impacte sobre ela decorria do facto de ele próprio fazer parte da natureza e de as leis desta actuarem sobre ele tal como sobre tudo o resto. Podia assim, como escreveu Bovillus, criar a realidade a partir da potencialidade. «O homem é o brilho, a luz, o conhecimento e a alma do mundo; ao passo que o mundo inteiro é como o corpo do homem»([1]).

Já mencionei anteriormente a maneira como os mitos tradicionais (principalmente os mitos bíblicos) foram reinterpretados com vista a demonstrar o carácter do homem como «ser natural». Como exemplo, posso citar as opiniões de Paracelso ([2]).

> Se o homem não fosse deste mundo, mas sim dos céus, então comeria o pão celestial, juntamente com os anjos. *Mas ele pertence à terra e é feito de elementos, e é por isso que deve manter-se com base neles. E, portanto, não pode sobreviver sem o mundo; sem este, morre. E assim, tal como o mundo, ele é pó e cinzas.*

Aqui a natureza só surge como base indispensável do sustento do homem. Mas como sabemos a partir de outras fontes, a noção de que a natureza era a fonte dos meios de produção do homem também se tornara um lugar-comum.

---

(1) Citado em Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 117.
(2) Citado em August Riekel, *Die Philosophie der Renaissance*, Munique, Ernst Reinhardt, 1925, pág. 77.

Também o conceito de *socialidade do homem* se modificou. Para a Antiguidade, o homem social era um homem que pertencia a uma dada comunidade. Durante o Renascimento, no entanto, *os conceitos de socialidade e de membro duma dada comunidade ou grupo divorciaram-se um do outro.* Isso tornou-se possível devido à descoberta da «espécie humana» ou «humanidade». Cada vez mais, portanto, a socialidade do homem passou a significar apenas que todos os homens faziam necessariamente parte da humanidade, e que as suas características eram as características da espécie humana. Todas as estruturas sociais concretas, quer se tratasse da família, da pólis ou da nação, surgiam agora como uma simples «parte» da «humanidade». «Pois», como escreveu Pomponazzi, «toda a raça humana se assemelha a um único corpo composto por diferentes membros, com funções também diferentes, se bem que ordenadas para vantagem de toda a raça humana»(1). Esta descoberta, saída necessariamente da evolução das primeiras formas de produção burguesa, passou muito além do «cosmopolitismo» da era romana tardia. A atitude do cosmopolita estóico era *negativa:* representava um simples voltar de costas às lutas internas sangrentas do Império Romano, e procurava preservar todas as realizações humanas. A atitude básica subjacente ao conceito de humanidade do Renascimento era positiva: uma viragem para esta humanidade universal recém-descoberta e um esforço constante e consciente de trabalhar no sentido de melhorar este «grande todo». Simultaneamente, nunca será demais recordar que a velha atitude «cosmopolita» não tinha um fundamento antropológico, pois mesmo a Antiguidade tardia não reconheceu a igualdade potencial de todos os homens e, portanto, não tinha qualquer conceito de uma espécie humana unitária.

A tendência geral do Renascimento consistia em atribuir o primeiro lugar na hierarquia das comunidades maiores e menores à humanidade no seu conjunto, como a comunidade que incluía em si todas as outras. A medida das realizações científicas e artísticas era o grau em que se tornavam propriedade de *toda* a humanidade, mesmo que apenas potencialmente. Bacon formulou conscientemente esta hierarquia que surge espontaneamente por quase toda a parte(2):

> Não será inoportuno distinguir os três tipos ou, mais propriamente, graus de ambição na humanidade. O primeiro é o daqueles que desejam alargar o seu poder a todo o país nativo; este tipo é vulgar e degenerado. O segundo é o daqueles que trabalham para alargar o poder do seu país e o seu domínio sobre os homens. Este tem certamente uma maior dignidade, se bem que não corresponda a uma menor cobiça. Mas se um homem pretender *estabelecer e estender o poder e o domínio da própria raça humana sobre o universo,* a sua ambição (se é que pode ser chamada assim) é sem dúvida mais benéfica e nobre do que as outras duas.

Aqui, no entanto, surgem duas questões. A primeira consiste em saber se o Renascimento não reconheceu a divisão da espécie humana em raças, e a segunda se a coesão das nações que estavam então a surgir não ofuscou a atracção exercida pela humanidade e pelo conceito de humanidade.

A primeira questão é fácil de responder. As teorias raciais eram praticamente desconhecidas no Renascimento. Georg Lukács mostrou em *O Destronar da Razão* que estas teorias constituíam um desenvolvimento filosófico *tardio*. É certo que Campanella falou da «criação» da espécie humana; por isso os historiadores

---

(1) Pomponazzi, *De Immortalitate animae*, em Cassirer e outros (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 353.

(2) Bacon, *Novum Organum*, em *Works*, IV, pág. 114 (itálicos meus — A. H.).

fascistas remeteram injustamente para ele. Mas Campanella não reconheceu *no interior* da espécie humana quaisquer distinções entre raças superiores e inferiores, nem recomendou a criação de qualquer tipo de élite; sugeriu, simplesmente, que talvez fosse possível desenvolver *toda a espécie humana* biologicamente, através de métodos eugénicos. Por «raça», portanto, entendia a própria espécie humana, toda a humanidade, partindo da premissa cientificamente falsa de que era possível, e até necessário, melhorar a humanidade biologicamente. Tratava-se, porém, apenas de uma noção antropológica errada, e de modo nenhum de uma tentativa de criar uma teoria da raça.

A resposta para a segunda questão é bastante mais complicada. É do conhecimento geral que a formação dos estados nacionais se realizou na mesma época que viu o aparecimento da consciência da universalidade humana e que os problemas criados pela evolução das nações desempenharam um papel de primeira importância para mais de um pensador (bastando-me citar aqui Maquiavel). Durante o Renascimento, no entanto, o problema da nação nunca foi um problema de antropologia filosófica, mas sim de filosofia política. Em primeiro lugar, enquanto as qualidades «humanas» eram consideradas como eterna e geralmente características, os traços nacionais nunca foram concebidos da mesma maneira. A génese do estado nacional realizou-se perante os próprios olhos dos pensadores do Renascimento; encontravam-se ainda demasiado perto do processo de aparecimento das nações para manterem esse tipo de ilusões. As características nacionais, tanto nos povos antigos como nas nações modernas, derivavam de instituições políticas, de instituições económicas, de sistemas de costumes velhos de séculos, etc. Na literatura da época, é vulgar encontrar-se a *mudança* das características nacionais com as instituições políticas; o que nelas era constante era precisamente aquilo que era «humano» e exibia um parentesco com toda a humanidade.

Não se pode negar que mais tarde se manifestaram muitas características nacionais na *maneira* de formular as questões antropológicas; a história das lutas de classes nacionais e de outras experiências igualmente nacionais deixou a sua marca no modo como as questões antropológicas foram colocadas, mesmo quando é aparente uma continuidade supranacional, como na linha que vai de Hume a Rousseau e a Kant. Esta diferença na «maneira» estava também presente durante o Renascimento, se bem que em menor grau, como vimos no que se refere ao problema do desenvolvimento irregular. Isto surge-nos claramente se compararmos contemporâneos como Nicolau de Cusa e Ficino, ou Telésio e Montaigne. (Além das diferenças nacionais, devemos igualmente ter em conta as diferenças locais de desenvolvimento das várias cidades-estado.) Mas o que é verdadeiro acerca da «maneira» não o é a respeito da temática da filosofia. *O assunto principal da filosofia social* — o que ocupou o cume da hierarquia de preocupações — *foi sempre o «homem», ou seja, a sociedade mais geralmente integrada da época.* Durante a Antiguidade, investigar o «homem» significava investigar «o cidadão da pólis», pois era a própria pólis que representava o tipo superior de integração. Assim, a filosofia social antiga, quando investigava o «homem», investigava simultaneamente a cidade-estado. Durante o Renascimento — como vimos — tornou-se possível reconhecer a integração de ordem mais elevada: a humanidade. E, no entanto, surge aqui um conflito notável, pois a humanidade torna-se um «ser-para-nós» antes de se tornar um «ser-para-si»; na consciência do homem a humanidade surge no cume da hierarquia de integração, mesmo quando ainda não está presente um ser-para-si mas, pelo contrário, este se separa em nações em conflito evidente entre si. Esse mesmo processo de desenvolvimento burguês que tornou possível o reconhecimento e a idealização abstracta da humanidade tornou igualmente necessária uma luta económica e política entre os estados nacionais que durou séculos e ainda hoje não está concluída. A filosofia, no entanto — como já disse —

está sempre orientada para a maior integração possível; assim, mesmo na época
de grande inquietação nacional, a problemática da nação não se tornou o tema
da filosofia. O estado ideal de Platão procurou resolver os conflitos da pólis ate-
niense; constituiu, como disse Marx, «uma idealização ateniense do sistema de
castas egípcio». A *Utopia* de More, se bem que se fundamentasse directamente na
experiência da acumulação primitiva em Inglaterra para realizar a sua crítica,
formulou uma norma para *toda* a humanidade. A arte descreveu o desenvolvimento
concreto das nações, os seus acontecimentos e conflitos (a literatura antes do mais,
se bem que, como é óbvio, de forma a sempre apontar, em última análise, para a
problemática da humanidade como todo); também a história o reflectiu (Aris-
tóteles reconheceu correctamente a semelhança entre estes dois modos de repre-
sentação) — mas a filosofia nunca. Mesmo quando tratava de política que, durante
o Renascimento, era essencialmente uma política nacional, mesmo em Maquiavel,
cujas teorias tinham o objectivo confesso de criar a unidade nacional, *aquilo* que
estava de facto em discussão (no caso de Maquiavel, a relação entre a moralidade
política e a moralidade em geral) nunca era uma questão nacional, mas uma ques-
tão da humanidade em geral. Quando um filósofo renascentista fala da nação, fala
sempre dela como parte da humanidade; se fala do carácter nacional, entende por
ele um tipo de manifestação do «homem»; quando trata de política, não está a
tratar da sociedade na sua totalidade, mas apenas de um aspecto parcial dela.

O cristianismo desempenhou sem dúvida um papel importante no desenvol-
vimento do conceito de humanidade como um «ser-para-nós». Aqui posso remeter
novamente para a perspicaz observação de Engels segundo a qual a «igualdade
perante Deus» (irmandade em Deus, e uma consciência cristã comum) constituiu
a estrutura básica do conceito de igualdade em geral — e, posso acrescentar, da
antropologia renascentista apenas necessária para secularizar o conceito cristão
de igualdade e assim equiparar cristãos e não cristãos. Os pensadores do Renas-
cimento, educados no ideal pré-quinhentista de uma cristandade universal e que,
no século XVI, protestaram quase como um só homem contra o cisma pro-
vocado na cristandade pela Reforma, consideraram muito mais natural tratar
a noção de uma humanidade universal e fizeram-no como um facto evidente por
si mesmo, muito mais do que os seus sucessores, educados como o foram numa
tradição de lutas nacionais.

Pode parecer paradoxal que *o aparecimento na filosofia da humanidade, a forma
superior de integração, fosse contemporâneo de uma metodologia que partiu do indi-
víduo.* No capítulo que trata da emergência do indivíduo falei demoradamente desta
peculiaridade metodológica. Descrevi a maneira como ganhou gradualmente ter-
reno e como, nos séculos XV e XVI, já se tornara dominante. Observei que
as análises de Vives e de Telésio, por exemplo, partiram estritamente do indi-
víduo, sendo a sociedade de indivíduos religada através da categoria de *commi-
seratio.* Referi as sementes da teoria do contrato em Bodin. Noutros capítulos
cheguei a conclusões semelhantes partindo de outras direcções. Assim, por exem-
plo, ao examinarmos o paralelo microcosmo-macrocosmo vimos que em Caro-
lus Bovillus era na consciência do indivíduo que era reproduzida a estrutura de
todo o macrocosmo, e que os proponentes desta tese viam em geral o indivíduo
(como um microcosmo) como uma réplica do macrocosmo. Como exemplos notá-
veis do contrário basta citar o brilhante aforismo de Pico ou as opiniões de Pom-
ponazzi, um homem que viveu dentro dos limites da pólis e foi influenciado por
Aristóteles ainda mais fortemente do que Pico.

Devo repetir que este tipo de metodologia só ganhou terreno *gradualmente.*
Foi mais pronunciado nesses pensadores cujas opiniões não foram condicionadas
pela pólis e, mesmo neste caso, constituiu um desenvolvimento relativamente tar-
dio. Dante, por exemplo, foi fortemente influenciado no seu pensamento pela

comunidade da cidade-estado, apesar de o seu ideal ser razoavelmente monárquico. O mesmo é verdadeiro no caso de Petrarca, apesar de ter vivido em exílio voluntário ou involuntário. Só não eram determinados pela pólis aqueles que nas suas vidas, na base social dos motivos que guiavam a sua ética e comportamento, não pertenciam a qualquer grupo ou estrato de carácter comunitário; estes não eram aristocratas nem democratas, nem Guelfos nem Gibelinos, mas cidadãos no sentido moderno da palavra, italianos ou franceses no sentido moderno.

Devo reiterar o facto de estas formas de integração de ordem superior e mais gerais (classe, nação, humanidade), que surgiam nas circunstâncias da extensão das relações de produção burguesas — e portanto da produção de bens — e decorriam de um tipo de pensamento que já era burguês ou começava a sê-lo, implicavam necessariamente a metodologia do indivíduo (outros tipos de integração, profundamente enraizados em alguma estrutura hierárquica, não resultaram na formação de qualquer visão filosófica independente do mundo; em vez disso, todas à sua maneira reproduziram a visão religiosa). Conquanto que o indivíduo só fosse *ele próprio* enquanto membro de alguma comunidade (ateniense ou florentina, a da ordem feudal ou a das guildas de ofícios) e pudesse ser privado da sua identidade no caso de ser expulso dessa comunidade (de tal modo que nem sequer podia ser mantida uma ligação *ideal*), seria natural todos (e todos os filósofos) verem o homem como um *zoon politikon* e, portanto, não apenas como um ser *social* mas também como um ser *político,* um membro de uma *dada* comunidade política (ou de outro tipo). Com a dissolução destas comunidades naturais, no entanto, e o aparecimento de formas de integração de ordem superior, esta «naturalidade» encontrava o seu fim. O homem manteve-se, de facto, como parte de um todo — quer esse todo fosse uma classe, uma nação, a humanidade, ou todas elas — mas só fazia parte dele do ponto de vista da *divisão do trabalho.* Não era necessariamente um «ser político» na sua essência *global.* Com efeito, estas formas de integração de ordem superior criaram a aparência de não serem entidades primárias (comparadas com o indivíduo), mas sim secundárias. Eram os homens individuais que produziam os bens, que entravam em contacto entre si e «constituíam» sociedades (por vezes por meio de um contrato). O indivíduo era o ponto de partida, e a sociedade o resultado — uma colecção de indivíduos. Como é óbvio, esta aparência não decorria *simplesmente* da produção de bens. Com efeito, entre as formas de integração de ordem superior existiam duas (classe, nação) em que o homem possuía uma certa quantidade de livre arbítrio, pelo que estas formas não estavam relacionadas com a essência da sua existência; o que era essencial era o indivíduo, enquanto a sua pertença a uma destas formas de integração era derivada. Sem Atenas, o ateniense não era um ser humano «genuíno»; todos os seus pensamentos, actos e desejos estavam orientados para a comunidade. O mesmo acontecia com o cidadão florentino do século XIV. Um nobre não podia perder a sua nobreza enquanto vivesse — esta era a essência da sua existência individual. Agora, porém, um cidadão de uma cidade-estado italiana facilmente podia criar raízes — como burguês — em Inglaterra, por exemplo, e podia até sentir-se aí melhor do que no seu próprio país. Um burguês podia enobrecer-se (ocorrência que não era puramente ocasional, mas até socialmente típica), ao passo que já ninguém «via» num nobre empobrecido os seus nobres antepassados; era apenas «ele próprio», nem mais nem menos, o que equivale a dizer que não era sinónimo das suas «raízes»; estas já não eram idênticas à sua comunidade.

Foi apenas em relação à mais geral destas integrações — na humanidade — que esta «liberdade de escolha» não se aplicou. Como é óbvio, cada ser humano tinha de escolher constantemente o seu carácter como ser humano — podia tornar-se mais nobre, ou mais perverso — mas não podia perder *inteiramente* a sua essência humana, a sua liberdade, as suas alternativas. Mas este tipo de integra-

ção — a que estava ao alcance de qualquer pessoa — era a mais abstracta e a mais mediada.

A *mediação* é um aspecto de todo este complexo de questões que não pode ser negligenciado. Os laços e relações da comunidade preservaram bastante das relações «face a face» dos grupos. Os cidadãos de uma cidade conheciam-se todos. Onde existia uma democracia formal, todos os cidadãos se encontravam pessoalmente no exercício dos seus direitos e obrigações sociais. Os membros das guildas e das várias ordens feudais também usufruíam da possibilidade de constituir relações de conhecimento face a face e outros tipos de laços directos. A integração comunitária era manifestada através de relações humanas imediatas. Isto era igualmente verdadeiro para as relações hierárquicas: os empregadores e os trabalhadores das guildas, o senhor e o camponês no grande domínio mantinham-se do mesmo modo numa relação pessoal — a própria exploração ainda não ganhara uma face impessoal. Mas, nas integrações de ordem superior que se estavam a tornar fundamentais durante o Renascimento, estes laços imediatos foram dissolvidos. Um homem já não se encontrava pessoalmente ligado a outro, em cujo carácter como membro de uma comunidade pudesse reconhecer-se a si próprio e à sua natureza como ser comunitário; em vez disso, estava «ligado» a ele através de instituições, e primeiro e principalmente através de relações de bens. Nesta integração mais vasta, as comunidades imediatas não deixaram evidentemente de existir por completo. Mas, dado que tinham perdido o papel fundamental que antes desempenhavam na vida humana, acabaram por parecer derivadas. Era como se a sociedade fosse constituída por indivíduos, o que «gerara» as comunidades primárias. Só talvez a família, com os seus laços de sangue directos, se manteve isenta desta aparência — e, no entanto, mesmo a família nem sempre permaneceu assim. No caso das classes, a relação de cada um com os meios de produção e a sua respectiva parte na repartição do rendimento eram mediadas, como se tornava evidente para todos. Com efeito, as pessoas estavam muito mais conscientes disso numa época dinâmica, quando em apenas alguns dias os homens podiam «trocar de lugar» na hierarquia social, do que nos séculos posteriores da sociedade burguesa, quando a pertença a uma classe criou a falsa impressão de que se tratava de algo de natural, de «inato». Assim, a ligação com a humanidade — o facto de cada indivíduo ser um «ser humano» — tornou-se o único laço reconhecido como *natural*. Simultaneamente, era o mais abstracto e mediado. Não se tratava apenas de o homem não ter qualquer possibilidade de «conhecer pessoalmente» a humanidade, mas também de não existirem, nessa época, instituições, métodos e maneiras através dos quais alguém pudesse «actuar pela humanidade» — pelo menos não no plano da actividade social e política.

Existiam, no entanto, alguns «planos» em que «actuar pela humanidade» já parecia possível mesmo nesta época. Entre eles encontravam-se a conduta moral firme como *maneira de dar o exemplo*, a «navegação» bem sucedida num sistema de valores desprovido de qualquer conjunto fixo de valores e, além disso, o tipo de objectivação de que, *em princípio*, qualquer ser humano podia fruir: a actividade científica e artística e a descoberta técnica. Na hierarquia de actividades renascentista estas vieram cada vez mais a ocupar o primeiro lugar. Como é óbvio, não era este — repetimos — o caso em todo o lado, nem era verdadeiro para todas as pessoas. Era mais verdadeiro nesses países onde se tinham de facto desenvolvido a unidade nacional e uma monarquia nacional (como a Inglaterra, a França e a Espanha), e menos onde — como na Itália — a unidade nacional, a condição indispensável do progresso burguês, nunca foi alcançada (final do século XV e princípio do século XVI).

Este complexo processo reflecte-se nas antropologias da época. Era o indivíduo que estudavam e, no entanto, nas suas características procuravam e analisa-

vam o *geral*, os traços típicos de *cada* ser humano, e portanto da humanidade como espécie. E, todavia, era ainda como indivíduo que o examinavam, e era a partir de uma essência de espécie apreendida e analisada no indivíduo que «derivavam» ou «baseavam» as suas relações sociais e a necessidade dessas relações sociais (e mesmo isto não era feito em toda a parte). *O tema da antropologia renascentista era, portanto, um ser primariamente social cuja sociedade era constituída pelos seus indivíduos.*

Depois disto, não é necessário perder muito tempo a demonstrar que não foi apenas devido à falta de matéria-prima científica que o Renascimento não formou uma concepção da evolução do homem e da sociedade. Os seus escritores nem sequer consideraram a questão; a sua imaginação nem sequer se voltou nesta direcção. O homem era eterno e universal e, portanto, *tinha* de existir um «começo» humano unitário. Aqui, o mito da génese veio em seu auxílio, se bem que esta história — repetindo — tenha sido tratada *como um mito, e* de modo nenhum interpretada no seu conteúdo religioso literal. Mas o facto de o terem *efectivamente* mantido como um mito — e praticamente *todos* o fizeram, mesmo Giordano Bruno e por vezes Bacon — trai a ausência de uma autêntica génese.

Repetindo: para cada pensador renascentista, o ponto de partida teórico no tratamento da essência do homem era o *livre arbítrio*, ou a existência de alternativas. O *culminar* da humanidade do homem era a *liberdade* — mas agora era uma liberdade interpretada de muitas maneiras diferentes. Existiam aqueles para quem — na tradição estóica — o culminar da liberdade era um *autodomínio* total, enquanto para outros — na tradição epicurista — era a *humanização de cada instinto e paixão*. Para outros, significava ainda um *acordar* absoluto *para a autoconsciência;* numa das suas interpretações, isto implicava *a reprodução completa do macrocosmo no microcosmo*, enquanto noutra significava *o despertar do homem para uma consciência dos seus próprios poderes essenciais*, os que lhe eram específicos. Outra tendência ainda, posterior, entendeu por liberdade um *domínio sobre o mundo exterior da natureza objectiva*. As várias soluções estavam relacionadas entre si, umas vezes organicamente, outras não, por vezes conscientemente e por vezes inconscientemente. Um dos produtos desta inter-relação era a noção de *deificação*.

Todas estas coisas, tomadas na sua globalidade, constituíam o tema da antropologia, definida grosseiramente — o conceito de homem. Por isso as analiso, com uma excepção, nas páginas que se seguem. A excepção é a interpretação da liberdade segundo a qual o objectivo do homem consistia em «despertar para uma consciência das suas próprias forças essenciais». Esta deve ser precedida por uma análise dessas «forças essenciais». É este o tema da antropologia no sentido restrito. Adiante direi mais sobre o assunto.

Se a liberdade é o ponto de partida e o objectivo da essência humana, os meios de atingir esse objectivo são o *intelecto e o trabalho*. Também esta era uma concepção característica de todo o pensamento renascentista em geral. Giordano Bruno resumiu-a bem quando escreveu (1):

> Os deuses deram ao homem o intelecto e as mãos e fizeram-no semelhante a eles, dando-lhe poder sobre os outros animais; este poder consiste não só em ser capaz de trabalhar de acordo com a ordem normal da natureza, mas ainda em ultrapassar as leis desta; de tal modo que, dando forma ou podendo dar forma a outras naturezas, outros ru-

---

(1) Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante;* em Guzzo e Amerio (org.), *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, págs. 536-7.

mos, outros sistemas com a sua mente, com essa liberdade sem a qual
a referida semelhança não existiria, acaba por se assemelhar a um deus
na terra.

Quais são essas forças essenciais dos homens que se desenvolvem a partir da
liberdade, com o auxílio das mãos e do intelecto, e que no final tornam o homem
um deus terreno? São (1) a capacidade e o exercício da *criatividade* (trabalho,
arte, ciência, técnica); (2) a *autocriação* — incluindo o desenvolvimento da sua
substância ética e a autoconsciência; (3) a *versatilidade;* (4) a *insatisfação* (insa-
ciabilidade); e (5), como manifestação desta última, a *ausência de limites* no que
se refere ao conhecimento, à criação e à satisfação de necessidades.

Se desejo discutir a antropologia renascentista no «sentido restrito», devo
referir-me primeira e essencialmente a *Ficino* e a *Pico della Mirandola*. As argu-
mentações destes são as que analisam com maior lógica e coerência essas «for-
ças essenciais» que mencionei anteriormente. Os seus hinos filosóficos à grandeza
humana foram compostos na Florença do século XV. E foram escritos nesse
momento histórico afortunado em que os valores desenvolvidos ao longo dos sécu-
los na pólis florentina — a liberdade civil, a igualdade (mesmo se apenas formal),
a multilateralidade nos dois sentidos da palavra (grau relativamente marcado de
versatilidade nos indivíduos, e início de uma divisão burguesa multifacetada do
trabalho), a criatividade como atributo da vida humana, etc. — eram ainda uma
tradição viva e, em parte, uma *praxis* quotidiana, mas em que, no entanto, o afrou-
xamento das ligações no seio da pólis e o começo da sua lenta dissolução tinham
já tornado possível uma visão dos problemas da humanidade que ultrapassavam
as perspectivas da pólis.

Todavia, nunca poderei sublinhar excessivamente o facto de os problemas
analisados por Ficino e Pico não terem sido invenção sua; herdaram-nos, cada
um deles à sua maneira, e os seus sucessores menos afortunados herdaram-nos
também deles do mesmo modo. Já vimos antes como isso aconteceu. Aqui gos-
taria apenas de citar alguns exemplos, a fim de realçar a *semelhança* do raciocínio.
Buckhardt cita a opinião de Petrarca de que os homens são capazes de fazer qual-
quer coisa por si próprios desde que o queiram. Nicolau de Cusa, que definiu o
homem como o *nexus universitatis entitum*, tinha a dizer o seguinte sobre a sua
essência ([1]):

> Na potencialidade do homem existe tudo, à sua própria maneira.
> Na humanidade tudo é humano — tal como no universo tudo se desen-
> volve universalmente. O mundo existe aqui como um mundo humano...
> Nada impõe limites à actividade criativa da humanidade, excepto a pró-
> pria humanidade.

(Podemos aqui observar claramente a maneira como estão ligadas entre si
as ideias de multilateralidade, de possibilidade ilimitada e de microcosmo.)

Giannozzo Manetti, na sua *De dignitate et excellentia hominis*, avalia, entre
outras coisas, a diferença entre os animais e os homens, observando que os ani-
mais se apegam a *uma* mesma maneira de viver porque é esse o seu instinto, en-
quanto o homem não possui esse instinto e portanto é capaz de dominar *qualquer*
arte. Maquiavel fala sobre a ausência de limites das necessidades humanas e a
impossibilidade de as satisfazer, assim como sobre as origens do «eterno descon-
tentamento». Mais ainda, mesmo os opositores da antropologia renascentista eram

---

([1]) Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, II, 14, em Landmann, *De homine*, pág. 136.

incapazes de fugir à influência das suas verdades gerais. Colet reconheceu que o intelecto luta para atingir o infinito e não pode encontrar satisfação, motivo por que pretendia ver aquele restringido. Lutero aplicava a ideia de autocriação a essa figura fantasiada da mitologia cristã, o diabo, que, como escreveu, «se tornou muito esperto e astuto devido a uma longa prática»(1).

Na antropologia de Ficino, a comparação com os animais como seres humanos de uma ordem inferior serve eficazmente para realçar a essência do homem — esse ser natural especial — como algo que transcende a natureza. «Observamos que eles [os animais] só actuam na medida em que a isso forem levados por um impulso natural para uma necessidade de natureza»(2). Quanto aos homens, por comparação, «vemos que por um instinto natural todas as almas se esforçam continuamente quer por conhecer toda a verdade através do intelecto quer por fruir todas as boas coisas por intermédio da vontade»(3). Aqui, portanto, encontramos a proposição de que os instintos naturais dos animais e dos homens são diferentes. O instinto do animal prepara-o para uma existência limitada, enquanto o instinto do homem o incita a atingir o infinito. A natureza humana é portanto ilimitada e impossível de satisfazer. Já aqui, no momento do seu nascimento, podemos observar uma das peculiaridades da antropologia burguesa, que lhe permite generalizar a natureza dos homens de uma dada época para a «natureza humana» *per se*: a «natureza» do homem dinâmico, o homem da sociedade burguesa emergente, um ser que não encontra satisfação e luta por atingir o infinito, um indivíduo cujas necessidades e desejos mudam constantemente, é hipostasiada aqui no «eternamente humano». Todavia, esta generalização (pondo de lado os erros teóricos) não se revelava ainda como um obstáculo, o que viria a acontecer com a antropologia do século XVII. Com efeito, hipostasiava como eternas propriedades que de facto sempre tinham sido propriedades humanas — se bem que numa medida reduzida e com um conteúdo diferente — desde que o homem emergira do mundo animal, e que apareciam forçosamente à superfície na produção burguesa.

O que nos argumentos de Ficino sobre as aspirações ilimitadas da «natureza humana» é problemático é a posição ambígua que toma relativamente a elas. Por um lado, apreciava esta insatisfação e descontentamento mas, por outro, partilhava da noção da teleologia da Antiguidade segundo a qual *aquilo que era perfeito era o que atingia o seu fim*. Só podiam ser considerados realizados aqueles esforços humanos que atingiam o seu objectivo. Esse objectivo não podia ser atingido na terra (isto era contraditório com a natureza humana) — e, portanto, a sua realização só podia consistir na união com Deus em conhecimento e amor. Não podemos sustentar esta ambiguidade contra Ficino se considerarmos que até no *amor dei intellectualis* de Espinosa encontramos vestígios dela.

A insaciabilidade das necessidades humanas encontra-se numa relação recíproca com *o potencial ilimitado de desenvolvimento do trabalho humano (criatividade)*. Não só a produção (o trabalho) cresce quantitativamente, e as necessidades com ela — como ainda as necessidades são transformadas, expandindo-se; os novos ramos de produção são acompanhados por novas necessidades, e vice-versa.

> Qualquer outra criatura vive sem aptidões especiais, ou dispõe quando muito de uma [consultar a noção de Manetti — A.H.]; essa apti-

---

(1) *Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia*, pág. 195.

(2) Marsilio Ficino, *Five Questions Concerning the Mind*, em Cassirer e outros (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 206.

(3) *Ibid.*, pág. 201.

dão, no entanto, não foi forjada por ele, antes lhe foi imposta pela lei do destino [*fatali lege trahuntur*]. Isto é demonstrado pelo facto de com a passagem do tempo essas criaturas não mostrarem qualquer progresso nas suas aptidões, na manufactura dos seus produtos. Os homens, pelo contrário, descobrem inúmeras artes, e praticam-nas por sua livre vontade. Isto decorre do facto de qualquer homem isolado poder praticar várias artes, e poder alterná-las, tornando-se com o tempo muito mais apto(1).

É interessante observar a maneira como Ficino, na sua avaliação da insaciabilidade infinita de carências e desejos, se pôs claramente a favor da própria *realização do trabalho*. Isto constitui uma indicação da reduzidíssima alienação do trabalho em Florença neste período. Quanto mais alienado se torna o trabalho, mais se inverte o juízo da antropologia a respeito deste. Esta afirma então de maneira mais inequívoca o desenvolvimento das necessidades e a sua crescente satisfação, mas afirma menos o processo de trabalho como revelador das capacidades humanas.

Assim, é a universalidade das capacidades e o desenvolvimento destas que, segundo Ficino, caracteriza o processo de trabalho. Tendo analisado o papel do trabalho na criação do homem, volta agora ao problema da criação no mundo objectivo, nas «obras», e ao problema da transformação da natureza. «E o que é extraordinário: as artes humanas criam tudo aquilo que a natureza cria»(2). O vidro e o metal com que o homem melhora e aperfeiçoa as obras de natureza inferior são uma prova «de que não somos escravos da natureza, mas sim seus rivais»(3). Harmonia externa e interna na luta, na multilateralidade, no crescimento e no desenvolvimento: a humanidade eleva-se à contestação da natureza, e encontra nessa contestação a sua felicidade.

É o desenvolvimento ilimitado do trabalho (técnica) que cria os instrumentos e os materiais (objectos) para a satisfação das carências, para a fruição. «Surge assim essa inesgotável multidão de prazeres que deleita os cinco sentidos do nosso corpo, e que produzimos para nós recorrendo ao nosso próprio engenho»(4). Mas a mente do homem não luta apenas para satisfazer os desejos dos cinco sentidos, mas também para satisfazer as necessidades do mundo da imaginação e da fantasia: assim nasce a arte. (A consideração da arte e da criação artística como derivando directamente do trabalho e da técnica é uma noção tipicamente florentina.) E ainda: «O espírito pensante trabalha de uma maneira mais séria, e acelera para dar à luz os seus filhos, e mostra claramente o poder do seu engenho nos muitos tecidos de seda e algodão, nas pinturas, nas estátuas e nos edifícios» (5). Qual é então o resultado do desenvolvimento da técnica e do trabalho? O aumento dos prazeres, da variedade destes e da diversidade de satisfações: objectos de uso, objectos de luxo, beleza, etc.

O homem não se contenta com um elemento. Usa *todos* os elementos como objecto e instrumento do seu trabalho; no entanto, não só os usa como ainda os embeleza, tal como o cultivo embeleza a terra. Só lhe falta o «material celeste»

---

(1) Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, in Landmann, *De homine*, pág. 147.
(2) *Ibid.*, pág. 148.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, págs. 148-149.
(5) *Ibid.*, pág. 149.

para se tornar um deus. Vejamos novamente as linhas que já citei a propósito do problema da deificação (1):

> Quem poderia negar que o homem possui quase o mesmo génio que o Autor dos céus? E quem pode negar que o homem também poderia de algum modo criar os céus, obtivesse ele os instrumentos e o material celeste, pois até agora o faz, se bem que com um material diferente mas ainda segundo uma mesma ordem?

Mencionei várias vezes o facto de Ficino, que viu com prazer a ausência de limites do desenvolvimento do trabalho e da técnica, ter observado com ambiguidade o carácter insaciável do homem, essa «natureza faustiana» que designou por *inquietudo animi*. Aqui não se trata apenas de uma contradição entre o espírito e o corpo (os sentidos). De acordo com Ficino — como se torna claro nas citações — a busca do infinito, mesmo no que respeita aos prazeres, é uma propriedade da mente. O seu génio viu que não eram as necessidades fisiológicas, biológicas, que se conservavam «insatisfeitas»; antes era a «mente» que tornava impossível satisfazê-las. Nada é bom ou mau, como disse Hamlet, ao falar da ética; é o pensamento que o faz bom ou mau. Também para Ficino a insaciabilidade dos sentidos é uma questão da «mente», ou seja, do homem completo. Não estava a pensar numa *categoria* de «necessidades socializadas», se bem que fosse esse *facto* que tentasse descrever.

Mas voltando à ambiguidade no seu pensamento: a existência, por um lado, do trabalho não alienado, satisfatório para o homem, tornou o prazer, por outro lado, efectivamente problemático nessa época, *nas circunstâncias históricas existentes*. Referi frequentemente o facto de o processo da reprodução burguesa não se ter ainda iniciado. Assim, enquanto a extensão da alienação do trabalho era reduzida, os prazeres encontravam-se distribuídos irregularmente (desde o luxo à satisfação inadequada das necessidades); além disso, os prazeres dos ricos podiam ser aumentados, em princípio infinitamente, pois não se verificava a mesma necessidade de «reinvestir» que passou a existir a partir do início da reprodução burguesa. *Inquietudo animi* significava uma luta inacreditavelmente violenta pelo poder e pela riqueza, por possibilidades ilimitadas de prazer sensual, ou pela aquisição dos prazeres mais nobres (obras de arte, por exemplo). A gratificação física *já não* definia os limites do prazer, nem a acumulação lhe impunha *ainda* limites. Já discuti anteriormente, ao caracterizar o individualismo da época, as consequências psicológicas e morais deste estado de coisas. Mas consideremos agora a sua descrição por Ficino(2):

> Assim, o homem não deseja ter ninguém acima dele, ou a par dele, e não tolerará a permanência de algo fora do seu poder. Mas essa condição só pode pertencer a Deus. É por isso que o homem deseja o estatuto de um deus.

O «estatuto divino» e a sua necessidade não pertencem, porém, apenas à humanidade no seu conjunto. O homem *individual* deseja esta posição divina *para si próprio*, e afirma este desejo insaciável *contra* o seu semelhante: «Muitos filósofos e príncipes exigiram para si próprios um respeito divino. Não se conten-

(1) Ficino, *Platonic Theology*, extracto em *The Portable Renaissance Reader*, Nova Iorque, Viking Press, 1965, pág. 389.
(2) Ficino, *Theologia Platonica*, em Landmann, *De homine*, pág. 152.

tavam com ser vistos como homens bons exigindo simultaneamente que fossem considerados como deuses»(1). Foi o individualismo ilimitado e sem restrições desta «natureza faustiana» que tornou ambígua, aos olhos de Ficino, essa *inquietudo animi* que analisou com tanto entusiasmo em relação à falta de limites do conhecimento e do desenvolvimento do trabalho, da técnica, da arte. É por isso que Ficino requer — *eticamente*, portanto — o postulado do repouso na contemplação de Deus, o alcance do objectivo, *a perfeição como satisfação*.

Se a criação, a multilateralidade, a inquietação e a ausência de limites que decorrem da liberdade ocupam o cento da antropologia de Ficino, para Pico della Mirandola é a ideia de *autocriação* que se tornou central. Esta modificação reflecte a diferença existente nas suas éticas globais. Devemos recordar que para Ficino a ética era a ética costumeira (*Sittlichkeit*), enquanto para Picco era a moralidade (*Moralität*); Ficino estava ainda enraizado nos costumes prevalecentes da pólis florentina, enquanto Pico opôs à sua rápida dissolução um postulado de fortaleza moral tão rigoroso, em tantos aspectos, que apontava já para Savonarola. A sua ênfase na *responsabilidade individual* reflecte-se na sua antropologia. Fez uso de tudo o que Ficino e Manetti tinham dito antes dele, mas ligou tudo entre si com o fio condutor da autocriação. Refiro-me à sua brilhante *Oração sobre a Dignidade do Homem.*

A obra inicia-se com uma exaltação do homem — nada é mais admirável que o homem. Mas depois de exprimir estas ideias — já tradicionais — no papel, Pico ganhou a consciência de que devia ir mais longe: «Os muitos fundamentos da excelência da natureza humana referidos por muitos homens não me satisfizeram...»(2). Utiliza uma reinterpretação do mito bíblico para exprimir o seu próprio conceito de homem.

A grande obra de criação foi completada quando «o melhor dos artesãos decretou que essa criatura a quem Ele nada dera que lhe fosse específico devesse possuir em conjunto tudo o que fora peculiar de cada uma das diferentes espécies de ser»(3). Antes de continuar devo deter-me nesta noção brilhante, se bem que expressa sob a forma de um aforismo. Com efeito, Pico esboça aqui nada menos que a diferença entre a relação entre espécie e indivíduo no reino animal e a mesma relação no seio da humanidade. Nos animais, as características da espécie são idênticas às do indivíduo; o indivíduo é um representante directo da sua espécie. No homem, as duas não coincidem. O que é «humano» é aquilo que a espécie representa *no seu conjunto*, e as capacidades do indivíduo não coincidem com as capacidades da espécie. Na antropologia de Ficino, o «homem» ainda era idêntico a «cada ser humano»; aqui o homem é identificado — mesmo se apenas aforisticamente — com a humanidade. Pomponazzi — no qual observámos tendências semelhantes — encontra-se neste aspecto directamente ligado a Pico.

Mas prosseguindo com a *Oração* (4):

> Tomou portanto o homem como uma criatura de natureza indeterminada e, atribuindo-lhe um lugar no meio do mundo, dirigiu-se-lhe assim: «Nem um lugar fixo nem uma forma que seja tua apenas nem ainda qualquer função peculiar Nós te demos, Adão, a fim de que segundo o teu desejo e com o teu juízo possas ter e possuir o lugar, a forma

---

(1) *Ibid.*
(2) Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, em Cassirer e outros (org.), *The Renaissance Philosophy of Man*, pág. 223.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, págs. 224-225.

e as funções que desejes. A natureza de todos os outros seres é limitada e restringe-se aos limites das leis por Nós prescritas. Tu, a quem tais limites não restringem, e segundo o teu próprio livre arbítrio, em cuja mão Nós te colocámos, decidirás para ti próprio os limites da tua natureza.

Para Ficino existe ainda uma «natureza humana»; o homem dinâmico possuía ainda as suas *características concretas*. Mas agora o seu «início» apresenta apenas duas características: o livre arbítrio e a universalidade apenas como uma *possibilidade*. O carácter único do homem consiste em criar-se a si próprio, *constituir e dar forma à sua própria natureza. O conceito de «natureza humana» tornou-se, também ele, dinâmico.*

E, no entanto, a transformação da natureza humana em algo de dinâmico é um aforismo brilhante e nada mais. Com efeito, quando Pico fala da compreensão pelo homem do seu próprio potencial — do modo e da direcção em que pode moldar a sua natureza, do tipo de natureza que pode escolher para si próprio através do livre arbítrio — a questão material *é reduzida a uma questão moral e ética*. Pico vê no desenvolvimento da natureza humana apenas duas direcções, para cima ou para baixo: bestialização e perversão, por um lado, deificação, por outro. Descreve um ser humano no qual o Pai Divino colocou, no momento do seu nascimento, «as sementes de todas as possibilidades», um ser que é um «camaleão». Mas, ao descrever a realização concreta dessas possibilidades, diz apenas que «tu terás o poder de degenerar nas formas inferiores de vida, que são bestiais. Terás o poder, proporcionado pelo juízo da alma, de renascer nas formas superiores, que são divinas»(1). Ao contrário de Ficino, encontra-se aqui muito pouco sobre a criatividade, o trabalho, ou o uso de instrumentos, e absolutamente nada a respeito da universalidade técnica. Com a sua noção de «autocriação da natureza», Pico apenas pretende dizer que o homem (ou a humanidade) é sempre responsável pelo seu próprio fado e, além disso, também pela sua própria natureza; não pode invocar a «natureza eterna» como desculpa. Foi portanto — repito — um moralista que descobriu a ideia de autocriação.

Depois disto não devemos admirar-nos por as ideias de perfeição individual, tranquilidade e alcance do objectivo terem retido a sua validade para Pico tanto como para Ficino. No final da *Oração,* indica os três enunciados délficos através dos quais «podemos atingir o Apolo verdadeiramente divino» — ou seja, os preceitos do melhor comportamento humano (2):

> «Nada em demasia» [o que] prescreve uma norma e uma regra para todas as virtudes através da doutrina do Justo Meio, da qual trata a filosofia moral.
>
> «Conhece-te a ti próprio», [que] nos incita e encoraja a investigar toda a natureza, de que a natureza humana é o elo de ligação...
>
> A saudação teológica... «Tu és» [com a qual] podemos na bem-aventurança dirigir-nos ao verdadeiro Apolo em termos íntimos.

O primeiro preceito é o da Antiguidade, o segundo o do mundo moderno, o terceiro o de uma cristandade imbuída de misticismo e do ideal de beleza. É assim que o passado, o presente e o futuro se fundem uns com os outros.

---

(1) *Ibid.*, pág. 225.
(2) *Ibid.*, pág. 235.

A revolução do Renascimento foi uma revolução na concepção do homem. A liberdade, a igualdade e a fraternidade *juntas* tornaram-se uma categoria antropológica, com o que a humanidade despertou pela primeira vez, *como humanidade*, para a consciência de si própria. Do mesmo modo, a liberdade, o trabalho, a multilateralidade, a ausência de limites representaram *juntos* a essência do homem, a sua «natureza», sendo portanto declarado que o homem era capaz de *tudo*. Mas as primeiras explorações da Terra e, presentemente, do universo, mostraram que no processo de realização das potencialidades do homem o presente não constituía o fim, mas apenas o início. Por entre os cataclismos do século XVI, no entanto, tornou-se cada vez mais duvidoso que o homem pudesse viver com as suas próprias potencialidades. As devastadoras guerras religiosas e as desumanidades da acumulação primitiva pareciam ainda mais terríveis porque eram levadas a cabo por uma humanidade que os homens sabiam ser «grande», «sublime», «capaz de tudo», «capaz de guiar o seu destino». Durante algum tempo, o panegírico foi substituído pelo cepticismo e pelo desespero. Mas este estado de espírito não persistiu durante muito tempo na antropologia. A filosofia da sociedade burguesa emergente não rejeitou a noção de autocriação, nem a de multilateralidade (técnica), nem a das capacidades infinitas. Mas explorou numa nova direcção; procurou o *motivo* que levava o homem a criar. E encontrou esse motivo — que já não era sublime, nem moral — na motivação real do indivíduo burguês: o egoísmo.

INTRODUÇÃO. TERÁ HAVIDO UM «IDEAL RENASCENTISTA DO HOMEM»? 9

PRIMEIRA PARTE. DESENVOLVIMENTO IRREGULAR 29

SEGUNDA PARTE. A ANTIGUIDADE E A TRADIÇÃO JÚDEO-CRISTÃ 51

Capítulo I. Secularização 56

Capítulo II. Um relance pelo passado 76

Capítulo III. Estoicismo e epicurismo 85

Fundamentos filosóficos do comportamento estóico e epicurista 90

Alguns tipos estóico-epicuristas 105

Capítulo IV. «Ecce homo»: Sócrates e Jesus 116

TERCEIRA PARTE. A ÉTICA E A VIDA: AS POSSIBILIDADES PRÁTICAS DO HOMEM 123

Capítulo V. A vida quotidiana 124

Capítulo VI. O tempo e o espaço: orientação para o passado ou orientação para o futuro 141

O tempo enquanto ponto no tempo 144

O tempo como continuidade 150

O tempo como ritmo 153

Capítulo VII. Individualidades, conhecimento dos homens, conhecimento de si próprio, autobiografia 163

Capítulo VIII. Medida e beleza — laços emocionais 202

Capítulo IX. Valores e éticas 229

Capítulo X. Filosofia social, política, utopia 267

Capítulo XI. Fado, destino, fortuna 293

QUARTE PARTE. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA 299

Capítulo XII. A natureza e o homem 301

Capítulo XIII. Trabalho, ciência, *techné*, arte 316

Capítulo XIV. Conhecimento; o corpo e a alma 331

Capítulo XV. De que é o homem capaz? 341

Pico de la Mirandola
Discurso sobre a Dignidade do homem

Na Introdução a *O Homem do Renascimento*, estudo para o qual se baseou, analisando-a, na obra dos grandes vultos da época — Shakespeare, Dante, Petrarca, Miguel Ângelo, Maquiavel, Montaigne, Moro, Bacon —, a discípula de George Lukács escreve: «Com o Renascimento surge um conceito dinâmico do homem. O indivíduo passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal, tal como a sociedade adquire também a sua história de desenvolvimento. (...) A relação entre o indivíduo e a situação torna-se fluida: o passado, o presente e o futuro transformam-se em criações humanas. É neste momento que a 'liberdade' e a 'fraternidade' nascem como categorias ontológicas imanentes. O tempo e o espaço humanizam-se e o infinito transforma-se numa realidade social.»

M colecção métodos

1. Semântica I, John Lyons
2. Modelos de Crescimento e Técnicas de Planeamento Económico, F. Marques Reigado
3. Religião, Reforma e Transformação Social, H. R. Trevor-Roper
4. Direito Internacional Público, Paul Reuter
5. Rio de Onor, Jorge Dias
6. Na Senda do Milénio, Norman Cohn
7. Os Descobrimentos e a Economia Mundial I, Vitorino Magalhães Godinho
8. Os Descobrimentos e a Economia Mundial II, Vitorino Magalhães Godinho
9. Os Descobrimentos e a Economia Mundial III, Vitorino Magalhães Godinho
10. Os Descobrimentos e a Economia Mundial IV, Vitorino Magalhães Godinho
11. Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI, J. S. da Silva Dias
12. O Homem do Renascimento, Agnes Heller